M. ST. POPŁAWSKI
Lublin.

Wieczna Roma.

Odczyt wygłoszony na Akademji Papieskiej w K. U. L.
dn. 11 lutego 1933 r.

Przypadł mi zaszczyt, że mam wygłosić przemówienie na temat Wiecznej Romy — zaszczyt jednakowoż trudny, bo słowa Wieczna Roma przybrały w potocznej mowie zdawkową treść; często ją słyszymy, wymawiamy, często nie wnikamy w istotę rzeczy i mamy na myśli tylko czcigodną starość miasta nad Tybrem: jest pełne cudownych ruin i zabytków z przed dwuch tysięcy, z przed tysiąca lat, z przed pięciuset i trzystu lat... Ruiny i zabytki — to znaczy, że obecnie są mniej aktualne, no bo zabytki,... życie ich płynie sennie w muzealnej próżni — to nie jest wieczność, to jest raczej oznajmienie doczesności! Ruiny i zabytki są materjalne, a materjalne rzeczy nie stały się przyczyną wieczności Romy, bo są najbardziej znikome i przemijające. Można także coś innego skojarzyć ze słowami Wieczna Roma, naprzykład władzę; to skojarzenie często spotykamy; jest ono bardziej zdawkowe, niż poprzednie kojarzenie z zabytkami. Istniała wielka władza Imperatorskiej Romy i równie wielka Pontyfikalnej— jednakowoż sama władza nie była istotą ani Imperatorskiej ani Pontyfikalnej; i tu i tam jest ona tylko instrumentem czegoś większego. A jednak uważajmy na moment wielką władzę za istotę Wiecznej Romy tak, jak to wielu robi — otóż imperatorska władza z innego wypłynęła źródła, a pontyfikalna z innego; żadne organiczne ogniwo nie łączy tych władz, więc tylko przypadek zrządził, że zaistniała kolejność sprawowania władzy w tem mieście nad Tybrem — a czyż przypadek, owo najpełniejsze oznajmienie doczesnej znikomości, czy mamy prawo uważać za objaw i przyczynę czegoś wiecznego? Cóż nam wyjaśni słowa „Wieczna Roma?” gdzie jest ta wieczność? no oczywiście tam, gdzie jedynie

tylko istnieje wieczność — w psychicznej energji. A jakaż to psychiczna energja tkwi w Wiecznej Romie? Energja sama jest niedostrzegalna, natomiast objawy jej możemy obserwować; jest jeden objaw, który najbardziej zbliża narody i jednostki do wieczności, a tym objawem jest tęsknota do wieczności; tą tęsknotą, i to we wszystkich jej formach, jest przepojone miasto na siedmiu pagórkach; jest przepojone bardziej, niż jakie inne miejsce, inne środowisko. I tylko podchodząc od tej strony, będę mógł opisać to zjawisko historyczne, które powszechnie jest znane pod nazwą Wiecznej Romy.

Tęsknota do wieczności, która charakteryzuje to miejsce i to środowisko i którą historyk Liwjusz ujął w słowa: *miscendo humana divinis*, że więc ludzkie sprawy stale są w Rzymie kojarzone z wieczną wartością, ta tęsknota do wieczności objawia się w dwuch kierunkach, bo idzie w przeszłość jako wspomnienie i idzie w przyszłość jako pragnienie. Rzymianie zawsze myślą idą w przeszłość, a ich wspomnienie jest niebotyczne. Rozkoszują się dziełami epok Sykstusa IV albo Juljusza II i podziwiają bohaterską wielkość Innocentego III albo Grzegorza VII, schylają głowę przed Petrarką, Makjawelim, Dantem i spoglądają zdumieni na Sawanarolę; chełpią się z Vivaldi'ego z Veracini'ego, z Michała Anioła i z Rafaela, a ci z epoki Dantego, Gibellini, śnili sen o światowej sławie Cezarów i mianowali siebie trybunami, jak Rienzi, ale w epoce Cezarów senatorowie tęsknili do republikańskich mówców i orędowników, do Cyceronów, Hortenzjuszów i Pompejuszów. Dalej we wspomnieniu, jak wysokogórskie turnie, stoją bohaterskie sylwety Scypjonów, Pawłów, Flamininów; a potem Korjolanów i Kamilów, pierwszych konsulów, dyktatorów i trybunów; a jeszcze dalej królowie Serwjusz, Numa i Romulus, syn Marsa, założyciel; a tam Ewander i Karmenta i niezrównany Eneasz, syn Wenery, po śmierci nazwany mianem Jowisza Prarodzica — ten łańcuch wspomnień w nadludzką przeszłość sięga. Są one pełne majestatu, blasku; bohaterowie w tym blasku wyrastają do rozmiarów nadziemskich i cudownych. Jednakowoż nie tylko przeszłość, rzeczowa i bajkowa, jest niebotyczna — przyszłość i pragnienia rzymskie były takie same.

Wspomnienia niebotyczne nie decydują jeszcze o tem, że ten, kto je ma, szczególnie zbliża się do wieczności; każdy naród tworzy legendy, które w cudowny sposób wyjaśniają jego początki; — muszą być także niebotyczne pragnienia, a one cechują tylko wybrane jednostki i narody. Znajdujemy je w Rzymie w pełnej formie; w przedziwny sposób zostały skojarzone z legendą o przeszłości; i zbudowano most łączący niebotyczną przeszłość i niebotyczną przyszłość. Uczynił to poeta, który w dziejach ludzkości uzyskał glorję dobrego czarownika, miano powszechnego przyjaciela i przewodnika, Wergiljusz Maron. Posiadał umysłowość sobie tylko właściwą, ale podziwianą przez rzymian, jako najbardziej im pokrewną; posiadał zdolność patrzenia na świat, na ukochaną Romę, roztaczając coraz to szersze kręgi postrzegania, ogarniając myślą coraz to większe regjony, a zawsze łącząc je organicznem ogniwem z punktem wyjścia. Poemat o Eneaszu pierwotnie pomyślał, jako poemat o zbrojnych czynach i zwycięstwach Augusta; wszyscy mu to doradzali; posiadał jednak męską samodzielność genjusza, odrzucił rady i poszedł własną drogą, bo wymagała tego odeń artystyczna prawda. Cesarza ujął nie, jako jedynego władcę, lecz jako genjalnego sługę Romy, a chwałę mu przydzielił nie największą i jedyną, lecz tylko należną i dał poemat o Romie i o jej narodzie. Rzymianie zrozumieli inwencję Wergiljusza i określili Eneidę mianem „Gesta populi Romani — Dzieje narodu Rzymskiego". Jako artysta i myśliciel ukazał nam Wergili szczególnie szlachetny obraz rozwoju: zaczął od głębokiego przywiązania do tego zakątka Italskiej ziemi, gdzie ujrzał dzienne światło, rozszerzył to uczucie na całą Italję, na matkę plemienia i Romy, ale to mu nie wystarczyło i zaczął uwielbiać wszystkie stworzenia i istoty zaludniające Italską ziemię i cały teren władztwa Romy i wszystkie inne ziemie.

W poemacie o Eneaszu również znajdujemy coraz to szersze kręgi. Pisząc chwałę Romy, skierował artystyczne spojrzenie i wolę na ten moment, kiedy Roma sensualnie wcale jeszcze nie istniała, w tej tektonice ideologicznego ujęcia okazał się bezprzykładnym wynalazcą. Mniemał Wergili, że cały bieg rzeczywistości całkowicie zawierał się już w tem energetycznem nasieniu, z którego

ta rzeczywistość powinna była wyłonić się. Nawet mityczna przeszłość, ten okres dziejów, kiedy sensualna Roma jeszcze nie zaistniała, bo była tylko potencjonalnie, już ta przeszłość musiała w jakichś utajonych formach zawierać w sobie cały następny przebieg historji Romy, obejmować kompleks przyczyn, które powoli rozwijały się jak kłębek, jako sensualne dzieje narodu i państwa. Przepowiednie, porozrzucane w epopei, były dla artysty nie tylko literacką formą, były one dlań elementarną formą ujęcia rzymskich dziejów, jako rozwijającego się kłębka przyczyn i przeznaczeń; mityczna przeszłość jest dla Wergiljusza źródłem, które nieustannie tryska dziejową wolą i wtrąca się w bieg rzeczywistości i zachowuje charakter kształtującej potencji. W tem ujęciu Roma jaśnieje najwyższą możliwą formą majestatu, albowiem jest przyczyną, która popycha ludzkość w jednym ustalonym kierunku, a jednocześnie jest celem i wzorem, który tę ludzkość ku sobie pociąga — ten cel i wzór, to właśnie jest ten most w niebotyczną przyszłość. Romę ujął w mitycznej przeszłości, która, jako nadprzyrodzona, trwa i będzie nadal trwała; skojarzył ją z Matką-Italją i tę oto Romę-Italję przedstawił jako coś więcej, niż ojczyznę tylko rzymian, bo jako tęsknotę całej ludzkości a dopomógł mu w tem konstruktywny fatalizm, jaki Wergiljusz w sobie miał. Tylko bezprzykładny genjusz mógł poemat o Auguście przekształcić w poemat o Romie i skomponować go w taki sposób, że Roma w poemacie realnie wcale nie istnieje, bo dla artysty jest ona w mniejszym stopniu rzeczą i zjawiskiem, zaś w większym ideą i pragnieniem, a przedewszystkiem przeznaczeniem. Roma w wergiljańskiej koncepcji występuje jako dobroczynna energja, idąca z prastarej przeszłości w nieskończoną przyszłość i po wszystkie czasy kształtuje ona zwyczaje, prawa i dzieje narodów. Eneasz ogląda w Elizjum przyszłych bohaterów Romy, jako płomienie ducha i woli; one wcielają się w kształt i niosą ludziom w dusze trud budowania powszechnej ojczyzny; ten obowiązek budowania i służenia wykonywa Roma, zprzęgnięta w jedność z matką-Italją; w rodzinie narodów spełnia ona to samo przeznaczenie, jakiego Eneasz dokonał w jej narodzie, a właśnie wielkość spełnionej służby stanowi o wielkości jednostki i narodu.

W roku 40-ym przed naszą erą Wergiljusz napisał niewielki poemat, w którym wygłosił przepowiednię, że wnet narodzi się Syn Boży i odrodzi świat, a dzieje powszechne wprowadzi na nowy tor, a Romę opromieni niewysłowionym blaskiem. Napisał to w roku 40-ym przed naszą erą. Współcześni rzymianie myśleli, że będzie to Imperatorska Roma — potomne pokolenia wiedziały, że Pontyfikalna i podziwiały w Wergiljuszu wieszczy jego dar. Mówili o nim: ecce propheta Domini — oto prorok Boży. Historyk zawsze w najwyższem zdumieniu spogląda na niewyjaśnioną nigdy przemianę Imperatorskiej w Pontyfikalną; dla ludzkiego rozumu jest to rzecz niepojęta — a przecież jest to rzecz, którą wszyscy widzimy. Wytłumaczyć tej przemiany niepodobna — można ją tylko opisać; rzec można, świeczniki na ołtarzu zostały przesunięte: ten, co był po prawej stronie, został postawiony po lewej, a który stał po lewej, został postawiony po prawej. Tym ołtarzem Roma, a te świeczniki, to posłannictwo Romy.

Republikański i cesarski Rzym ukazuje nam zupełnie inny układ podstawowych spraw ludzkiego życia, aniżeli Pontyfikalny; inny stosunek zagadnień idei i ducha do zagadnień potrzeb i bieżących spraw, więc zagadnień wiecznego porządku i wiecznej prawdy do zagadnień doczesnego porządku i doczesnej organizacji. Imperatorska Roma ukazuje nigdy i nigdzie nie spotykane, ani przed ani potem, organizacyjne uzdolnienie. Jest to zdawkowy i niesprawiedliwy frazes, ten zarzut, jakoby zachłanna i pasożytująca władza, na modłę pruskiej lub rosyjskiej, jakoby była przedmiotem pragnień i wysiłków Imperatorskiej Romy — władza była tylko narzędziem, nie była celem zbiorowej twórczości rzymskiego narodu; celem, pragnieniem, posłannictwem była sprawiedliwa i sprawna organizacja krajów, które Roma ogarnęła granicami i suwerenną wolą Patrocinium orbis — oto pragnienie Rzymian — Opieka nad światem; Pax Romana — Rzymski ład; świadczą o tem cesarskie dokumenty Augusta, Trajana i Marka Aureljusza, świadczą rządy imperatorów i bite gościńce, świadczą pisma Cycerona i Wergiljusza, Plinjusza i Tacyta, Seneki i wielu innych.

Rzymianie posiadali bezprzykładne uzdolnienie w zakresie kształtowania doczesnej organizacji i sprawiedliwości; kształtowali rzeczy tak zwane realne i bieżące; ale doczesnym sprawom nadawali znamię nieskończonego trwania — i stąd nasz podziw dla nich. Nadali swemu miastu niepłonny przydomek Aeterna, Wieczna Roma; swoim prawom i ustawom nadali wagę i znaczenie po wszystkie wieki obowiązującej dogmy — Rzymskie Prawo, podwalina każdego kulturalnego ustawodawstwa; państwu swemu nadali wartość pierwowzoru — każde wielkie mocarstwo średniowieczne i nowożytne za najwyższy zaszczyt dla siebie poczytuje, jeżeli może być przyrównane do Rzymskiego Imperjum. Rzymianie stworzyli realną postać teoretecznej idei wszechnarodowego cesarstwa i powszystkie czasy każdy państwowotwórczy akt, wysiłek i symbol nosi miano związane z Rzymem i z Rzymską organizacją: senaty i prezydenci, konsulowie i komisarze, orły, legjony i korony, trybunowie i partje i agitatorzy i dyktatorzy, imperja i cesarstwa i republiki, prowincje i gubernatorstwa, notarjusze i prokuratury, kurje, plebiscyty i prefektury — wszystko to są rzymskie słowa i symbole. Roma pozostała dla potomnych narodów wyobrażeniem państwowej sprawności i mocy; stała się państwowotwórczą tęsknotą, która ożywia, i celem, który pociąga. Stało się to, nie żeby władzę piastowała, lecz że sprawiedliwość i ład utrwaliła. Rzymianie owszem byli dumni, że stworzyli bezprzykładną władzę, ale bardziej byli dumni z tego, że inne narody obdarzyły skarbem zwanym Pax Romana, Rzymski Ład; uważali to za swoje posłannictwo.

Wszelkie posłannictwo, to jednak nie jest byle jaki prezent; jest to dar, a zarazem obowiązek, po łacinie „munus"; dar, który trzeba okupić — czasem cierpieniem, czasem służbą, czasem poniżeniem. Rzymianie opłacili poniżeniem. We wszystkich sprawach ducha, idei i wiecznej prawdy i doskonałego piękna byli nieudolni, byli naśladowcami, byli jak uczniowie pozbawieni samodzielności. W religji i w nauce, w literaturze, w sztuce i w spekulatywnej filozofji rzymianie mogli tylko odtwarzać i naśladować, a budować od podwalin nie umieli i nie mogli; byli przeciętni, albo nawet mniej niż przeciętni. Względnie najlepiej było z literaturą.

Pysznią się heleniści, że literatura grecka, tak cudownie piękna i doskonała, że o całe niebo przewyższa naśladowniczą literaturę rzymian; heleniści mają rację, niemniej rzymianie osiągnęli w literackiej twórczości wysokie szczeble i dali wiekopomne dzieła. Oratorski kunszt i poezja i dziejopisarstwo szczególnie zakwitły w Rzymie i były tworzywem rzymskiej organizacji i były tak przepojone duchem państwowej twórczości, że najwybitniejsi literaci, Cyceron i Wergiljusz i Tacyt muszą być uważani na równi z Cezarem, z Augustem i z Trajanem za budowniczych Rzymskiego Imperjum. Z filozofją było gorzej. Rzymianie nie stworzyli ani jednej spekulatywnej doktryny, nie wydali ani jednego głębokiego, zarazem fachowego myśliciela, filozofa, na miarę Heraklita lub Zenona; ich dzieła były przeróbkami greckich, były popularyzacją, kompilacją albo tłumaczeniem. Rzymianie nie wydali ani jednej filozoficznej idei na wiekopomne trwanie.

Źle było z architekturą, z rzeźbą i z malarstwem. Odtwarzali i kopjowali greckie wzory, przystosowywali do potrzeb państwa i społeczeństwa, ale nie wykonali żadnego wynalazku w zakresie plastycznych sztuk; nie stworzyli doskonałego piękna; artystyczna forma służyła rzymianom tylko do tak zwanych realnych potrzeb, jako stosowana sztuka; stała ona na wysokim poziomie, ale inaczej niż grecka albo nasza. Gorzej było ze ścisłą wiedzą. Rzymianie nie doszli nawet do szczebla stosowania ścisłej wiedzy, tak wspaniale rozbudowanej przez greków, poprostu ją zaprzepaścili; nie rozwijali ani fizyki, ani matematyki, ani doświadczalnego przyrodoznawstwa, ani nawet medycyny.

Najbardziej smutny obraz przedstawia religijna twórczość i religijne życie przed-Pontyfikalnej Romy. Literaturę budowali rzymianie na greckich podwalinach; filozofję popularyzowali i kompilowali; plastyczne sztuki przystosowywali do tak zwanych realnych potrzeb, ścisłej wiedzy greckiej wogóle nie spostrzegli; z religją było inaczej. Rzymianie mieli własną religję i to od najdawniejszych czasów i nie wyrzekli się jej, odwrotnie, wyjątkowo ją szanowali i pielęgnowali — ale bezgraniczne ubóstwo rodzimej rzymskiej religji było wprost zdumiewające. Sam tylko chłodny, skamieniały rytuał; wcale nie usiłowali pogłębić tego

rytuału jakąkolwiek żywszą treścią; z całą szczerością przyznawali się, że nie rozumieją swego rytuału; wykonywali, bo został im przez dziadów przekazany; bo państwo ich wyrosło w potęgę, mając tylko ten rytuał, nic ponad to — a więc, skoro wystarczył dla wzrostu państwowej potęgi, musiał być wogóle wystarczający. Albowiem w religji nie szukali rzymianie niczego więcej, jak tylko żeby służyła państwowej potrzebie. Jeżeli o literaturze możemy powiedzieć, że była tworzywem organizacji na równi z działalnością imperatorów, to o religji rzymskiej, tej rodzimej, powiemy, że była całkowicie na służbie państwowej organizacji i do niczego więcej rzymianom nie była potrzebna. Stąd bezwzględna zasada w rytuale rzymian: do ut des, daję ci, boże, żebyś i ty mi dał. Utylitaryzm rzymskiego rytuału cechuje tę religję bardziej, niż jakąkolwiek kiedykolwiek inną. Był ten rytuał zbliżony poprostu do szamaństwa: wróżbiarstwo augurów; zawiłe i pełne sztuczek wróżbiarstwo haruspików; obchody arwalów, salijskie pląsy, bieganie luperków, prawno-państwowe formułki kapłanów facjalisów, kapłani flaminowie, mające wszystkie cechy szamanów, kapłanki westalki, nieco poetyzowane przez nowożytną beletrystykę, ale tak samo chłodne i prawno-rytualne, jak flaminowie; kolegjum pontyfików, które wydało cały szereg prawników, ale ani jednego natchnionego kapłana; kolegjum zwane decemwirami-ofiarnikami, które miało w swej pieczy greckie proroctwa Sybilli; wreszcie, rozpowszechnienie się w Rzymie podrzędnej greckiej publicystyczno-teologicznej koncepcji euhemeryzmu, pouczającej, że bóstwa, to tylko zasłużeni królowie i wynalazcy; za to, że byli ludziom pożyteczni, zostali po śmierci uczczeni mianem bogów i dziękczynnym rytuałem. Rodzima religja republikańsko-imperatorskiej Romy zdumiewa ubóstwem religijnego życia a zarazem niezmiernie sumiennem przechowywaniem niezrozumiałego rytuału i modlitewnych formułek, w których kapłan-urzędnik, pontyfik albo flamin w te słowa modlił się: *sive deus sive dea sive femina sive mas, quisquis es, sive quo alio nomine fas est appellare...* — *czyś jest bogiem, czy boginią, czy kobietą, czy mężczyzną, ktokolwiek jesteś i jakiemkolwiek imieniem godzi się ciebie nazwać...*

Do tego rodzimego ubóstwa dochodziły obficie napływające do Rzymu greckie i orjentalne kulty. Misterja ozfickie i pitagorejskie, misterja Demetery i Dionizosa, misterja Izydy i Ozyrysa, kult Serapisa, orgjastyczne kulty azjatyckiej Artemidy i odmiany jej, tak zwanej Macierzy Bogów i Syryjskiej Bogini i wiele innych azjatyckich kultów i wreszcie perski mitraizm. Wszystko to jednak miało charakter obcej naleciałości. Były to kulty modne; czasem miały charakter poprostu towarzyskiej formy — obserwujemy to w poezjach Owidjusza; były one także bardzo głośne, rzec można, hałaśliwe, już bodaj dlatego, że propagowane były przez przybyszów; dla właściwych rzymian były peryferją ich życia, a głębszych pokładów ducha nie tykały; świadczy o tem cesarz Aleksander Sewer: miał w pałacu kaplicę i codzień rano modlił się, a w tej kaplicy takie wizerunki czcił: swoich poprzedników cesarskich i Apolonjusza z Tyany i Chrystusa i Abrahama i Orfeusza i Aleksandra Wielkiego. Cały ten konglomerat religijny nie odpowiadał istotnym potrzebom Imperatorskiej Romy, bo tej wystarczały prawne formułki chłodnego rytuału; orjentalne religje były tylko okrasą życia, nic ponadto, albowiem jedyną istotną rzeczą dla Imperatorskiej Romy była sprawna państwowa organizacja. Tworzenie wiary religijnej, tworzenie idei i wiedzy i wiecznej prawdy i doskonałego piękna nieznane było narodowi i państwu Imperatorskiej Romy.

W Pontyfikalnej Romie świeczniki zostały przesunięte. Poznawanie idei i wiara w wieczną prawdę i tworzenie doskonałego piękna stało się jej posłannictwem; państwowa twórczość natomiast zdumiewa swoim ubóstwem, a kształtowanie i organizowanie doczesnych spraw dla Pontyfikalnej Romy było rzeczą znakomicie małowartościową. Powstaje pytanie, czy nie dlatego świecznik wiary właśnie w Rzymie zapłonął niewysłowionym blaskiem, że w miejscu tem aż do tego czasu żarzyło się najpodrzędniejsze w dziejach ludzkości łuczywo? czy nie dlatego religja Chrystusa obrała Romę za stolicę apostolstwa, że było to miejsce jak dotychczas najbardziej upośledzone pod względem religji, a zatem wymagało największej pieczołowitości. Przecież wtedy, gdy Roma stawała się stolicą apostolską, stolica cesarska szukała dla siebie

nowej siedziby bądź w Konstantynopolu, bądź w Rawennie; zatem okoliczności doczesnej władzy nie koniecznie sprzyjały temu, żeby Stolica Apostolska właśnie w Rzymie utrwaliła swoję siedzibę — raczej w Konstantynopolu lub w Rawennie, o ileby istotnie pierwiastek doczesnej władzy miał decydować o wyborze miejsca. Istotnie, widzimy, że zbłąkany odłam wyznawców Chrystusa utrwalał swoją kościelną stolicę tam, gdzie rządziła najsilniejsza doczesna władza, raz w Konstantynopolu, a potem w Moskwie. Są to już jednak poniekąd wyjaśnienia; nie będę szukał ich ani uzasadniał, bo sądzę, że przekraczają one możliwości, jakiemi jedynie rozporządza historyk; będę więc i nadal tylko opisywał ten dziejowy przebieg.

Przemiana, jaka dokonała się w ówczesnej Romie, owe kompletne przewartościowanie podstaw, znalazła pełny wyraz w dziele św. Augustyna „Państwo Boże". Aureljusz Augustyn, rzymianin z pochodzenia, ale urodzony w Afryce, doskonale wykształcony i głęboki erudyta, zarazem człowiek płomienny i natchniony, on zajrzał w bezkresną otchłań dziejowego procesu, on stworzył zamknięty w sobie system historjozofji, system teoretycznie torujący drogę przyszłych dziejów, system szkicujący w ogólnym zarysie koryto tych dziejów, on w minionym okresie dostrzegł podstawowy błąd Imperatorskiej Romy, zdumiewające jej ubóstwo religijne. Dostrzegł krańcowe panowanie rytuału nad prawdą, formułki nad wiarą; kompletny brak w dawnym Rzymie wiecznej i niezłomnej prawdy. Jego spostrzeżenie olśniewa nas trafnością, bo istotnie, zasadnicza różnica między Imperatorską i Pontyfikalną Romą była ta, że religja Imperatorskiej posiadała niezmienny, niezłomny i nieprzekraczalny rytuał. Każdy miał prawo interpretować ten rytuał tak, jak chciał; wypełniać taką treścią, jaka mu się żywnie spodobało: ten stoicką filozofją, tamten epikurejską, inny sceptyczną obojętnością, inny mistycznym pitagoreizmem, poeta mitologiczną opowieścią, a wieśniak bezkrytycznym konserwatyzmem — wszystko jedno jak, byleby rytuał był nieuszkodzony, byleby formułka nie doznała uszczerbku. Pontyfikalna Roma punkt ciężkości przesunęła na objawioną prawdę, która jest wieczna i niezłomna i nie dopuszcza żadnej dowolnej

interpretacji i nie podlega żadnym uchyleniom, albowiem o istocie religji decyduje prawda i dogmat; rytuał owszem, może ulegać pewnym zmianom. Św. Augustyn stwierdza kompletny brak moralnych dogmatów w religji Imperatorskiej Romy; stwierdza bezradność i obojętność rzymskich bogów dla podstawowych zasad moralnego porządku; stwierdza sojusz dawnych bogów z najgorszymi gwałcicielami moralności, stwierdza fakt, że Fortuna, to znaczy ślepy i pomyślny przypadek, że ta Fortuna została podniesiona do majestatu potężnego bóstwa, i odwraca się od państwa, od ziemskiej rzeczypospolitej, w której grzech i występek cieszyły się poparciem kapłanów i opiekuńczych bóstw.

Ideologja Imperatorskiej Romy, skomponowana przez Marka Cycerona i przez Wergiljusza Marona, głosiła, że organizacja tego państwa wyprowadza się z nadprzyrodzonej przeszłości, że Imperjum zostało powołane do życia przez elementarne prawa, rządzące na ziemi i w makrokosmozie, że ziemska rzeczpospolita Romy jest manifestacją wszechświatowego organizmu, że imperatorowie i mężowie stanu są wysłannikami przedwiecznego bóstwa, że to Imperjum jest ogniwem, które doczesnego człowieka łączy z wiecznym bogiem. Aureljusz Augustyn przeciwstawił się tej ideologji, odrzucił ją i przyjął i opracował inną, której założenia i dawniej w Rzymie były znane, ale były zwalczane i przez Cycerona i przez Wergilego. Ziemska rzeczpospolita nie może istnieć bez krzywdy, bo jest oparta na gwałcie, na przemocy. Najsilniejszy popęd, który zmusza ludzi do tworzenia państwowych organizmów, jest to „żądza królowania — libido dominandi"; tkwiła ona głęboko w rzymianach, tkwiła i w innych narodach które tworzyły potężne imperja. Żądza królowania opanowuje jednostki, ogarnia narody, ujarzmia, a którzy siebie poczytują za królów i rozkazodawców, są właśnie niewolnikami tego popędu, dla zaspokojenia swej żądzy popełniają gwałty i bezprawia, stosują przemoc. Żądza królowania prowadzi narody i jednostki do złych występków, podobnie jak Romulusa doprowadziła do grzechu bratobójstwa. Teorja Augustyna i teraz jest aktualna, a przeciwnicy wszelkich imperjalizmów powtarzają jego argumenty, choć w zmienionej szacie.

Rzymski naród według tej teorji od zarania dziejów tkwił w kole, które nie miało wyjścia: żądza panowania popychała rzymian do wojen i podbojów, a wojny i podboje podsycały w narodze wszelkie inne grzechy. Tak oto zbudowana na występnym popędzie, Rrzymska rzeczpospolita podobnie jak każda inna ziemska, była „niegodziwa i nikczemna — pessima ac flagitiosissima"; jako taka, wogóle nie była rzecząpospolitą, nie była organizacją — „omnino nulla erat" — była zorganizowaną przemocą; jej przestrzenna wielkość została okupiona morzem krwi i potokami łez. Poczucie sprawiedliwości powinno powstrzymywać ludzi i narody od rozszerzania granic swego państwa, bo takie rozszerzenie jest oparte na krzywdzie, na przemocy; ludzie naprawdę sprawiedliwi i uczciwi powinni smucić się, jeżeli ich państwo rozszerza swoje granice; doskonała sprawiedliwość na ziemi powinna iść w parze z istnieniem mnóstwa drobnych rzeczypospolitych, maleńkich państw; przestrzenny ogrom rzeczypospolitej jest połączony z ogromem występku i przemocy — historja Rzymu dostarczyła świętemu Augustynowi niezliczoną ilość przykładów i argumentów, najbardziej obfitował wiek czwarty, a jeden przykład, nie rzymski zresztą, każdego zafrapuje trafnością. Podobno Aleksander Wielki zapytał schwytanego morskiego rozbójnika, dlaczego zakłóca spokój na morzu i rabuje; rozbójnik odpowiedział: „Mam tylko jeden okręt, więc jestem rozbójnikiem; ty, królu, masz dużą flotę i robisz to samo co ja, jesteś jednak nie rozbójnikiem, lecz wielkim zdobywcą i władcą".

Gdyby Aureljusz Augustyn rozwijał ten punkt patrzenia z sekciarską konsekwencją, doszedłby do łagodnego anarchizmu; niepospolity umiar i zdolność ogarnięcia myślą większych regjonów uchroniły go od tego błędu, zatem umiał znaleźć inne jeszcze wyjaśnienie przestrzennej wielkości Rzymskiego Imperjum, nie sam tylko występek, lecz i szlachetną dzielność rzymian; to jednak odbiega od naszego tematu, bo Pontyfikalną Romę jako ziemską organizację, jako ziemskie królowanie, obowiązywał tylko pierwszy punkt patrzenia, potępiający rozległe rzeczypospolite; Pontyfikalna Roma dla samej siebie przyjęła podstawowe koryto

państwowej ideologji św. Augustyna i nazawsze pozostała maleńkim państewkiem i nie rozszerzała ziemskich granic swego terytorjum. Tu następuje rzecz najbardziej zdumiewająca w historji średniowiecznej i nowożytnej Europy. Pontyfikalna Roma, która nieraz rozporządzała nieprzebraną ilością zbrojnych hufców, która nieraz rozkazywała królom i książętom, ona przecież nigdy tej potęgi nie użyła na rozszerzenie granic terytorjum, będącego jej bezpośrednią własnością, terytorjum, otaczającego miasto Rzym. Te zbrojne hufce wysyłała do Azji, na wyprawy krzyżowe, wysyłała do Hiszpanji na walkę z mahometanami, przeciwko opornym sasom wreszcie. O swoje własne księstwo w Italji prawie nic nie dbała, nie rozszerzała tego księstwa; sąsiednim gminom miejskim i książętom pozwalała rządzić się jak chcą, a suwerenności ich nie naruszała. Zaistnieli czasem w Europie królowie-lennicy, ale Pontyfikalna Roma była dla nich suwerenem bynajmniej nie jako świeckie królowanie, lecz jako Stolica Apostolska, a to nie uwłaczało ich samodzielności, nie naruszało jej; zaistniały czasem takie albo inne odchylenia, czasem, na krótko, zaistniała rodzinna polityka; w ogólnej linji dziejowego procesu były to jednak wydarzenia bardzo drobne; ogólna linja pozostała przedziwnie czysta i jednolita, a cechowała ją kompletna nieudolność w sprawach świeckiego królowania; świeccy królowie i książęta, związani rodową tradycją i ciągłością jej na jakiemś terytorjum, związani współzależnością z mieszkańcami tego terytorjum, oni w rzeczach świeckiego królowania byli bez porównania bardziej sprawni, sprytni i przebiegli, aniżeli papieże. Jedno było tylko odchylenie, sądzę że naprawdę frapujące, a w każdym razie niezgodne z linją, zakreśloną przez teorję świętego Augustyna, teorję, rzucającą ujemne światło na wielkie imperja i rozległe mocarstwa— historycy zazwyczaj pomijają je milczeniem; odchylenie brzemienne w skutki, w ujemne skutki dla Pontyfikalnej Romy. Powołanie do nowego życia Imperatorskiej Romy, i to wtedy, gdy ona już dawno odeszła w przeszłość; powołanie Karola Wielkiego na stanowisko i godność Rzymskiego Imperatora. Nie trwało to długo; spowodowane było w znacznym stopniu indywidualną genjalnością frankońskiego konunga; doraźny efekt tego powołania był impo-

nujący, albowiem był to bądź co bądź ostatni i realny błysk Imperatorskiej Romy, błysk, który zaważył na całym przyszłym biegu historji europejskiej; zaważył dodatnio, bo przyśpieszył formowanie się europejskich narodów i etnicznych terytorjów, zaważył również ujemnie, i to na dziejach Pontyfikalnej Romy.

Do czasów Karola Wielkiego germańscy konungowie i herzogowie, zakładając swoje państwa na terytorjum Rzymskiego Cesarstwa, a nawet w samej Italji, pozostawali tylko germańskimi konungami, żywili głęboką cześć dla majestatu Imperatorskiej Romy, a chociaż rabowali jej kraje i ściągali daniny, to przecież nie uzurpowali dla siebie żadnych godności; dumni byli, jeżeli dano im tytuł komesa albo patrycjusza, albo wodza-duka, albo naczelnika wojskowego — magister militum, wreszcie przyjaciela rzymskiego; tak było nawet po odesłaniu insygnjów z Rzymu do Konstantynopolu. Dopiero Karol Wielki był pierwszym konungiem, który został Imperatorem Romy; był jej ostatnim Imperatorem; zawdzięczał to wyjątkowej osobistej genjalności, także zuchwałej dumie swojej, także i konfiguracji historycznej: podbój Lombardji i przysunięcie granic frankońskiego królestwa do samego Rzymu, oraz temu, że w roku 800-ym Wschodnie Cesarstwo nie miało swego Imperatora. Pontyfikalna Roma, szukając królewskiej opieki, błogosławiła Karola na tę godność. Po nim królowie germańscy, aczkolwiek nie mieli tej wyjątkowej genjalności Karola, a zarazem i konfiguracja historyczna już w takiej formie nie powtórzyła się, byli jednak zafascynowani przykładem Karola.

W dziesiątem stuleciu następuje organizowanie średniowiecznego cesarstwa; powołanie Otona, podobnie jak przedtem Karola, spowodowane było trudną sytuacją Rzymu i ówczesnych papieży; natomiast postępowanie Otona względem Jana XII było wybitnie agresywne: niemiecko-rzymski cesarz parokrotnie ciągnie z hufcami na Pontyfikalną Romę, uzurpuje sobie prawo mianowania papieży; prawo wykonywania sądu nad papieżem. Już pierwsze kroki niemiecko-rzymskiego cesarstwa zawierały w sobie wskazówki, jaki będzie dalszy przebieg dziejów i stosunek niemieckich królów do Pontyfikalnej Romy. Poczynania tych królów były to najdalej posunięte pretensje barbarzyńskich władców, którzy w swej pysze

sądzili, że są spadkobiercami Juljuszów Cezarów i Trajanów, Augustów i Marków Aureljuszów; niemniej, posunięcia te świadczyły o tem, jak głęboko w Europie tkwiła idea Imperatorskiej Romy. Mało tego, że królowie germańscy uzurpowali sobie tytuł, uświęcony minioną wielkością — zniekształcili go przez dodanie słów: narodu niemieckiego, więc nie w czystej formie Cesarstwo Rzymskie. Zaczęli również atakować Pontyfikalną Romę; zaczęli okres surowych, czasem gwałtownych walk, cechujących średniowiecze, nazwanych przez niemieckich uczonych okresem walki papiestwa z cesarstwem; istotnie, Pontyfikalna Roma, szczególnie w osobie Grzegorza VII, odrzucała pretensje germańskich królów; teorja św. Augustyna mocniejsza była od germańskich hufców rycerskich. My, polacy, doskonale wiemy, jak wygląda praca i tendencja niemieckich uczonych i jak wygląda wypaczenie przez nich dziejowej prawdy, a nasi bracia z przed tysiąca lat nad Łabą śmiercią swoją pokazali nam, do czego prowadzi władztwo germańskich konungów; musimy i w tym wypadku z największą rezerwą przyjmować tendencyjny wykład niemieckich teoryj. Albowiem to nie Pontyfikalna Roma wysyłała zbrojne roty z Italji do Germanji, lecz odwrotnie, germańskie hufce maszerowały do Italji. Francuscy królowie chcieli być Francuskimi królami i nic ponadto, to samo Angielscy, Hiszpańscy i tylko Germańscy chcieli być Rzymskimi Imperatorami i chcieli ujarzmić Pontyfikalną Romę i chcieli światu dyktować rozkazy.

Absurdalność uzurpowania sobie tej godności przez niemieckich królów występuje już w tem, że podczas gdy prawdziwe Rzymskie Imperjum jednoczyło rozległe i odległe terytorja a różnojęzyczne narody prowadziło do konsolidacji, do zgodnego współżycia, do wymiany duchowych i materjalnych zasobów, to owe sfałszowane niemiecko-rzymskie cesarstwo po kilkusetletniem istnieniu doprowadziło swój własny naród do kompletnego rozproszkowania w wieku XVII, do rozsypania się na całe masy minjaturowych państewek, lub raczej pseudopaństewek; a wtedy dopiero nadszedł okres nowego zbierania, o tysiąc lat spóźnione jednoczenie tych terytorjów; okres nowego naśladownictwa przez niemieckich królów, ale już naśladowali nie Rzymskie Imperjum, tylko

Francuskie królestwo, a ostatnio Brytyjskie. Jeszcze i to jest rzeczą znamienną, że ostateczny cios niemieckim uzurpatorom imperatorskiej godności — przypomnę w tem miejscu, że w obecnej dobie wyraz cesarz, nie zawiera w sobie tej treści, jaką miał tysiąc lat temu: nazywani cesarzami i Japońskich królów i Chińskich, także Rosyjskich, Niemieckich i Austrjackich; wyraz ten został sponiewierany; oznacza poprostu wielkiego władcę: tysiąc lat temu i dwa tysiące lat oznaczał lub miał oznaczać jedynego i nadnarodowego władcę świata — ostateczny cios niemieckim uzurpatorom zadał romański wódz, rewolucyjny generał, pierwotnie konsul, potem cesarz Bonaparte. Uznajmy to za ślepy traf, niemniej, Napoleon poczytywał siebie i podawał za spadkobiercę, za kontynuatora ostatniego i prawowitego Rzymskiego cesarza, Karola Wielkiego, a jako taki syna swego zamianował Rzymskim królem. Tak oto stwierdzamy, że Imperatorska Roma, już po upadku swoim, fascynowała potomne narody i parokrotnie podniosła głowę z grobu i parokrotnie zajaśniała blaskiem, olśniła majestatem potomne pokolenia. Pontyfikalna Roma nie przeszkadzała temu, nie zwalczała tych zjaw, aczkolwiek one często ją atakowały; albowiem Pontyfikalna sama jaśnieje majestatem, ale promienie jej blasku są z innego materjału, niż blask Imperatorskiej.

Niecałe dwa tysiące lat temu przesunięte zostały punkty ciężkości Romy; ten, który dotychczas był potężny i wielki, zaczął powoli zmniejszać się i słabnąć, aż został raczej wspomnieniem, niż rzeczywistością, raczej ideą, niż realną rzeczą: Imperatorski. To wspomnienie, ta idea czasem z wyjątkową mocą przemówiła do potomnych narodów: błyskawica Karola Wielkiego i Bonapartego; czasem w skarłowaciałej niemieckiej odmianie; a chociaż ta idea posiadała moc kształtowania świata i tworzenia państw i narodów, to jednak pozostała tylko wspomnieniem i tęsknotą ludzkości. Natomiast ten punkt ciężkości, który pierwotnie w Imperatorskiej, posiadał nikły walor, religijny oraz ideotwórczy, on został przesunięty i nabrał szczególnej, wielkiej wagi, a jego twórczy rozpęd sięgnął w największą głąb rzeczy i w najdalsze kraje, i Pontyfikalna Roma roztoczyła rząd nad duszami ludzkości. Nie będę tutaj opisywał tego rządu, bo wiedza moja w tej rzeczy

jest niedostateczna; omówię tylko rzecz pokrewną, zależną od tego rządu nad duszami. Po tej stronie posłannictwa Imperatorskiej Romy, tuż obok tego nikłego punktu, obok tej najpośledniejszej starorzymskiej religji, znajdowały się inne ideotwórcze zbiorniki: zdolność komponowania idei i prawdy, wiedzy i piękna; czasem posiadały nieco większe walory: literacka twórczość rzymian; czasem były pustem miejscem, miejscem, na którem nie została stworzona żadna wartość: ścisła wiedza i naturalistyka; czasem były to punkty, świecące zapożyczonem od greków światłem: filozofja i plastyczne sztuki, to znaczy malarstwo, budownictwo i rzeźba. Z chwilą przesunięcia najważniejszego w dziejach ludzkości ideotwórczego zbiornika, t. zn. religji i religijności, przesunięcia na punkt najbardziej intensywnego i owocnego życia, z tą chwilą i wślad za religijnym, przesunęły się także i mniejsze ideotwórcze zbiorniki i również w kierunku bardziej owocnego i twórczego życia; te przesunięte ideotwórcze zbiorniki w Pontyfikalnej Romie tembardziej wyrosły w potęgę i w energję, im bardziej w Imperatorskiej były niesamodzielne, podporządkowane potrzebom państwowej organizacji; im bardziej odbijały zapożyczone tylko światło, a nie wytworzone z siebie, jako własne promieniowanie. Stwierdzam bardzo dokładny i ścisły porządek w tej rzeczy. Ten, który w Imperatorskiej posiadał samodzielny rozpęd, ten zbiornik także i w Pontyfikalnej zachował mniej więcej taki sam rozpęd — literatura piękna. Ten który w Imperatorskiej odbijał zapożyczone tylko światło, ideotwórczy zbiornik filozofji spekulatywnej i plastycznych sztuk — właściwie więc kilka zbiorników, a wszystkie w Imperatorskiej jednako nietwórcze i odbijające cudze światło — one w Pontyfikalnej Romie szczególnej mocy nabrały i twórczego rozpędu.

Należy odrzucić zdawkowe i błędne mniemanie, jakoby okres, zwany średniowieczem, był nie tylko połączony z upadkiem Cesarskiego Rzymu — jakoby wogóle był uśmierceniem grecko-rzymskiej starożytności; jakoby wogóle wszystko od początku zaczęto budować, całe życie i to od podwalin, od najgłębszych fundamentów; jakoby to germańskie narody tworzyły nowożytną Europę. Są to błędne i zdawkowe frazesy: starożytność grecko - rzymska

nie została uśmiercona, ona tylko na inny tor weszła. Na tym nowym torze jeden tylko ideotwórczy zbiornik stanął kompletnie nowy: religja i religijność; inne wszystkie składniki kultury pozostały te same. Ten nowy zbiornik istotnie, posiada w dziejach ludzkości tak potężny twórczy rozpęd, że z chwilą, kiedy doszedł do głosu, wydało się ludziom i w dalszym ciągu wydaje się, że się odmienił cały świat; że od najgłębszych podwalin ducha ludzkiego wszystko w kulturze stało się nowe; jest to efekt promieniowania jednego tylko zbiornika ideotwórczego—religji Chrystusa. Nie mniej, wyłączając ten obiornik, inne składniki kultury, pozostały te same, a starożytność w dalszym ciągu trwała. W klasztornych szkołach wykształcenie zostało ujęte w system zwany trivium quadrivium, a był to system urobiony przez rzymskiego uczonego Marka Warrona w wieku pierwszym przed naszą erą, został wyłożony przezeń w encyklopedycznem dziele Disciplinarum libri. Średniowieczna astrologja była dalszym ciągiem grecko-rzymskiej; przyrodoznawstwo czerpało wiadomości z Plinjusza Starszego; matematyka Euklidesowska była, astronomiczny system, wykładany zresztą w uniwersytetach aż do XVIII stulecia, był skomponowany przez greka Ptolemeusza; muzyczna twórczość i teorja opierała się poprzez traktat Boecjusza na greckiej, prawo opierało się na rzymskich fundamentach, a uczeni prawnicy, legiści, stosowali je i utrwalali; w literaturze pięknej obok Parcewala i Karola najulubieńszą postacią był Aleksander Wielki; średniowieczne malarstwo nie zostało ad hoc stworzone, lecz było dalszym ciągiem starożytnego; a całe kościelne budownictwo wyprowadza się z antycznej bazyliki; w medycynie obserwujemy zwolnione wprawdzie tempo, ale oparte na Celzusie — rzymianinie. Może tylko w technice i w wojennem rzemiośle coraz to częściej zaczęły powstawać odchylenia; te jednak rzeczy tysiąc lat temu mniej decydowały o składnikach i poziomie kultury, niż teraz.

To wprowadzenie grecko-rzymskiej rzeczywistości na nowy tylko tor, a nie uśmiercenie żadne, a zarazem promieniowanie na tym nowym torze nowym blaskiem najbardziej daje się zauważyć w zakresie spekulatywnej filozofji. Tutaj obowiązani jesteśmy stwierdzić nie tylko dalsze trwanie, lecz i nowe tworzenie, two-

rzenie intensywne i wielostronne. Niektóre szkoły starożytne istotnie straciły aktualność: stoicyzm, epikureizm, sceptycyzm akademji, pitagorejski miscytyzm. Platonizm natomiast, częściowo neoplatonizm, ale w pierwszym rzędzie i najbardziej arystotelizm, te kierunki nie tylko trwały, ale, ujęte w nową twórczość, ogarniały coraz szersze regjony i coraz głębiej wchodziły w życie i tylko kilka nazwisk tu wymienię, tylko największych twórców. O świętym Augustynie już mówiłem; potem idzie Beda, Anzelm, Bernard i wielu innych i z nich największy św. Tomasz, a scholastyczna filozofja, której twórcy ogarniali nie tylko dialektykę i metafizykę, lecz w równym stopniu fizykę i optykę i astronomję i mechaniką — przykładem doctor subtilis Duns Scott, ta filozofja stworzyła wiekopomne wartości, zdobyła sobie zasłużone trwanie.

Wielkie zdumienie i pewna bezradność ogarnia zazwyczaj historyka, kiedy zaczyna opisywać i wyjaśniać okres, nazywany Odrodzeniem. Łatwo jest wytłumaczyć rozwój feudalnych stosunków i okres naturalnej gospodarki; wydaje się również rzeczą łatwą opisać rozwój średniowiecznej filozofji i wytłumaczyć ten rozwój potrzebą Kościoła — ale co powiedzieć o Odrodzeniu? Wytłumaczyć ten okres rozwojem dróg handlowych, rozwojem kupieckiego stanu, miejskich gmin? to jednak nie wystarcza, skoro to jest nazwane Odrodzeniem, to znaczy, że przedtem coś było uśmiercone, mówi się zazwyczaj, że starożytność: pokazałem, że jest to frazes niezgodny z prawdą, jednakowoż jest on rozpowszechniony; stulecia piętnaste i szesnaste są okresem rzekomego odrodzenia tej starożytności. Skoro tamto uśmiercenie rzymsko-helleńskiego ducha, helleńskiej radości było dokonane przez Pontyfikalną Romę i przez religję Chrystusa, to owo odrodzenie włosko-italskie ma być zaprzeczeniem dawnej ideologji, dawnych pragnień Pontyfikalnej Romy, a nawet i samego Chrystjanizmu. Istotnie, znajdujemy u Makjawelego wielką niechęć dla papiestwa, był to myśliciel nieco paradoksalny, bo wszystko, co w teorji św. Augustyna było podane jako spaczenie i występek, uważał za objaw dzielności i pożyteczności; Makjawel ukochał Imperatorską Romę w jej najłatwiejszym aspekcie, bo jako kompleks używającej

władzy, a nie jako organizujące rządzenie. Makjawel jednak nie decyduje o charakterze i treści Odrodzenia, bo ono naogół obojętne było dla państwowo-imperjalnych zagadnień; było zbiornikiem ideotwórczym, a nie państwowotwórczym, a pierwszy wielki człowiek epoki Odrodzenia Petrarka szczególnie głęboko ukochał teoretyka Pontyfikalnej Romy, św. Augustyna, a to przymierze Odrodzenia z Pontyfikalną Romą jest rzeczą najbardziej charakterystyczną dla epoki.

Z chwilą, kiedy stwierdziłem, że wbrew rozpowszechnionemu mniemaniu, starożytność nie została uśmiercona, wyraz Odrodzenie przestaje być właściwą nazwą dla dziejowego procesu; staje się tylko nazwą malarskich i architektonicznych stylów. Z tą chwilą również staje się rzeczą zrozumiałą, że owo t. zwane Odrodzenie swój żywot poczęło właśnie w Pontyfikalnej Romie, której kierownicy, papieże, obdarzali literackich i artystycznych twórców najgłębszą troską i opieką, ci twórcy natomiast, bo i literaci i artyści byli najwierniejszymi sługami Pontyfikalnej Romy, byli wykonawcami papieskich zleceń, planów i pomysłów. Bo ten dziejowy proces jest nie tyle „Odrodzeniem", ile Rozszerzeniem owego zbiornika ideotwórczego, jaką była religja Chrystusa Boga. Michał Anioł i Bramante, Boticelli i Rafael, Petrarka i Leonardo, tenże Bokacjusz i Eneasz Sylwjusz i cały poczet innych najwybitniejszych mężów tej epoki, oni bynajmniej nie odwracali się ani od Papiestwa — Eneasz sam został papieżem — ani od Chrystjanizmu — Petrarka bronił Chrystjanizmu przed zaczepkami sceptyków - awerroistów.

Cała istota tego ruchu, aczkolwiek dużo ma pozorów tak zwanego Odrodzenia a więc odwrócenia się od dawnych ideałów, wiary i posłuszeństwa — ona w istocie nie jest odwróceniem się, nie jest negacją podstawowych elementów Chrystjanizmu z epoki średniowiecza, lecz rozszerzeniem, spotęgowaniem i pogłębieniem owego ideotwórczego zbiornika, który tak wielkim blaskiem zapłonął w Pontyfikalnej Romie. Wraz z przesunięciem głównego świecznika, inne, poboczne, poszły za tym głównym i rozniecały szerszy jego blask; szerszy, bo w innym materjale. Albowiem święty Franciszek, który wyśpiewał piękną pieśń o słońcu, i malarz

Gwido Reni, który dał obraz Jutrzenki, Wschodzącego Słońca, i Mikołaj Kopernik, który opisał rządy słońca we wszechświecie, i ten mnich franciszkanin Roger Bokon, doctor mirabilis, który doświadczeniami z zakresu optyki umożliwił, że my obecnie spoglądamy przez lunety w sam żar, w sam blask oślepiający tego słońca i w otchłań bezkresną wszechświata, i wreszcie ten filozof platończyk Mirandola, który podziwiał symboliczny blask mistycznego i duchowego płomienia gorejącego we wszechświecie, a sam nie wiedział o tem, że jest prekursorem, że jest przepowiednią takiegoż podziwu, jaki obecnie znajdujemy w dziełach nowoczesnych astrofizyków stwierdzających, że wszechświat można zrozumieć tylko w tym wypadku, jeżeli przyjmiemy, że został stworzony przez Stwórcę — tak oto ci wszyscy architekci nowożytnej kultury i wiedzy i sztuki byli wiernymi sługami Pontyfikalnej Romy; oni wykuwali promienie chwały Bożej Dobroci i Przedwiecznej Mądrości — tylko że każdy wykuwał i teraz wykuwa w innym materjale. A te konflikty, które często zaistniały i nadal zaistnieją — one musiały mieć miejsce w ogólnej linji rozwoju, bo to nie były i nie są konflikty tej chwały i prawdy, tylko konflikty materjału — coraz to innego materjału — wiedza, sztuka, religja, w którym promienie tej chwały i prawdy wykuwamy my, europejczycy, synowie Wiecznej Romy, narody stworzone, jako narody przez Imperatorską, ale do życia powołane przez Pontyfikalną.

WŁADYSŁAW ARCIMOWICZ
Wilno.

„Assunta” C. Norwida poematem autobiograficzno - filozoficznym.

(Dokończenie).

Skoro poeta w zakończeniu nie protestuje („Czas niech przychodzi, czekany od tłumu” .... „niech gardzą jedni wszystkiem dla rozumu” i t. d.) to znaczy, że: 1. nie stanął on na tym samym gruncie, co przeciwnik, 2. nie uważa on siebie za ostatecznie zwyciężonego, 3. ma się przeciwstawić przez „tak”. I rzeczywiście takie przeciwstawienie się znajdujemy w ostatniej zwrotce:

„Ja nie z tych waśni [uczucia z rozumem] me natchnienie czerpię
I w górę patrzę... nie tylko wokoło:
Znać się mnie niedość — ja się nadto cierpię,
Samotne moje ocierając czoło;
Aż spocznę[1] kędyś jak żniwo na sierpie,
Który podzwania rączo i wesoło —
Pomnąc, że gdzie są bezmowne cierpienia,
Są wniebogłosy... bo są przemilczenia.

Tak tedy poeta stwierdza, że został odsunięty od życia aktualnego, stał się w życiu przemilczeniem, ale taka bezczynność nie jest bezczynnością faktyczną, — jest ona przyświadczeniem prawdzie. Ponadto poeta cierpi z powodu swojej bezczynności, a w tem przyświadczeniu i cierpieniu jest właśnie jego czyn i to czyn niebezskuteczny, owszem w perspektywie wieków zwycięski. Poeta wie, iż reprezentuje on sztukę chrześcijańską, iż określił jej nowe drogi, a ponadto wie, iż taka reprezentacja jest siłą. „Reprezentacja w pierwszych wiekach była Symbolem (ogrodnikiem), następnie ideą (Assuntą): dziś zaś nietylko Symbolem

---

[1] W tekście drukowanym „spocznie”. — Widocznie omyłka druku, albo lapsus samego autora, czyniący zwrotkę zupełnie niezrozumiałą. Rozumie się ją dopiero po sprostowaniu tego błędu.

i Ideą, ale Siłą staje się — i siłą ze wszech sił cywilnego świata najpotężniejszą". Z tego to powodu dzisiaj „najpoziomszy człowiek, który dajmy na to nic nie zrobił, tylko uszanował godność nieśmiertelnego stworzenia w sobie,—który zgrzybiałych lat doszedłszy, uniedołężnioną ma wszelką praktyczną energję, jest pomnikiem i wcale że nie próchnem tylko, ale pomnikiem, w skład energji całego społeczeństwa tak wymownie wchodzącym, jak wymowną są rzeczą odstępy i periody w mowie"...[1]

Otóż w zakończeniu „Assunty" Norwid stwierdza, że jest takiem „przemilczeniem", „periodem", mającym jednak wartość jednej z największych sił współczesnej cywilizacji. Jest on stracony dla wpółczesnych i dla następnego kolejno pokolenia („Czas niech nadchodzi czekany od tłumu"...), ale w rzeczywistości „przemilczenie" to jest „wniebogłosem", który dojdzie do potomności. Więc mamy zakończenie takie, jak w wierszu „Klaskaniem mając": „Syn minie pismo, lecz ty wspomnisz wnuku"... Zaakcentować jeszcze należy, że nie jest to głos żalu, ani rezygnacji, lecz głos wiary w swoje za grobem zwycięstwo.

Wiąże się to bezpośrednio z norwidową historjozofją, mianowicie z poglądem na postęp i rozwój prawd, przemilczanych w tej lub owej epoce. „To, co było przemilczeniem całego umysłowego ogółu jednej epoki, stawa się wygłosem literatury epoki drugiej, następnego wieku, a co ta przemilcza, wygłosi jeszcze następny, swoje znowu dla trzeciego ze sobą wnosząc" („Milczenie" cz. II). Epoka Norwida przemilczała religijno-mistyczno-symboliczny kierunek sztuki-pracy i nasza epoka rzeczywiście wraca, raczej wróciła do niego, o czem świadczy i twórczość Młodej Polski z pierwszych lat naszego stulecia, i coraz częstszy nawrót dzisiejszych literatów do zagadnień filozoficznych, społecznych oraz politycznych, i zbratanie całkowite rzemiosł ze sztuką, i liczne prace historyczno-literackie nad dziełami „przemilczanemi" w wieku XIX-tym, wieku, gdy aktualną była tylko walka uczucia z rozumem.

---

[1] Patrz: Wł. Arcimowicz, *Norwid o Idei-Reprezentacji*. Ruch Liter.- listopad 1931. List do Elżanowskiego.

W ten sposób zarysowuje się, z pod symboli wydobyta, treść „Assunty". Jest ona po części spowiedzią z własnych przeżyć poety, a po części wyrazem jego poglądu filozoficznego na dzieje i rozwój sztuki. Gdy jest mowa o własnych przeżyciach poety to trzeba stwierdzić, że przeżycia erotyczne znalazły tu bardzo słabe, znikome echo, natomiast uwydatnione zostały przeżycia, związane z pracą profetyczno-poetycką, z walką o nowy, chrześcijański kierunek sztuki.

Gdyby wyodrębnić wszystko, co dotyczy poglądów poety na dzieje sztuki, to otrzymalibyśmy kontynuację „Quidama". Assunta okazałaby się nowożytną kontynuatorką Zofji z Knidos. Ta ostatnia jest symbolem, może trafniej byłoby powiedzieć: personifikacją poezji (czy sztuki) starożytnej greckiej. Jest pieśnią, ale jeszcze nie zaręczoną z praktycznością. Jest siłą zdolną, nadać prawdzie widzialne kształty, — ale prawdy tej nie posiada. Prawda jest poza jej pałacem, na ulicy, w posiadaniu „ogrodnika, Quidama", a ten niema nic wspólnego ani z Zofją, ani z ludźmi, którzy ją otaczają. Ani Grek Artemidor, ani Żyd Jazon nie znają prawdy, — oni jej nawet nie poszukują, nie przeczuwają. Szuka jej tylko drugi Quidam, syn Aleksandra. Ten się kocha w Zofji i omało że nie spotyka „ogrodnika-Quidama", któryby mógł go prawdą oświecić. Jednak ginie w chwili, kiedy los go z tym ostatnim zetknął. Stąd powstaje tragizm wiecznego „zbiorowego człowieka chrześcijańskiego". Traf sprawił, iż jego praktyczność (t. j. dążenie do wprowadzenia praw objawionych w życie, w praktykę), nie zetknęło się z pieśnią, nie powstała świadoma swych celów sztuka chrześcijańska, któraby zaczynała swą pracę od podstaw najbardziej ziemskich, materjalnych, a kończyła swą samodzielność u stóp ołtarza. Zofja z Knidos umarła jako poganka. Tu jeszcze raz wyjaśnić i przypomnieć trzeba, że nie chodzi Norwidowi tu o religijny kierunek sztuk pięknych, lecz o przepojenie radością twórczą i duchem religijnym wszelkich prac, do najpodlejszych rzemiosł włącznie. To właśnie uważał on za zadanie i istotę sztuki chrześcijańskiej.

Stać się to powinno w epoce nowożytnej. Jak mówiłem, w odczytach o Słowackim poeta stwierdza, iż w czasach nowo-

żytnych chrześcijańscy poeci, aczkolwiek nieświadomie, spełniali swą pracę apostolsko-społeczną, — zasługa zaś Norwida ma polegać na sformułowaniu, sprecyzowaniu i uświadomieniu tego kierunku sztuki, który jest ogłuszony, skazany na niemotę, przez inne współczesne kierunki, niechrześcijańskie, fałszywe. Assunta tedy jest zupełnie tem samem, czem była Zofja, — ale rola jej staje się inną dlatego, że kontynuator ideowy „Quidama" syna Aleksandra t. j. sam poeta nie jest już poszukującym naoślep prawdy młodzieńcem, lecz jest mężem dojrzałym prawdę posiadającym. Jest on tą praktycznością chrześcijańską, która powinna być zaręczona z pieśnią (Promethidion), jeżeli ma ustać zasadnicze zboczenie naszej cywilizacji, mianowicie to, „że wszystkie inteligencje praktyczne są niechrześcijańskie, a wszystkie chrześcijańskie są niepraktyczne". („Za kulisami").

Zofja w „Quidamie" umiera, gdy z niej Pomponius, przedstawiciel przeciętności pogańskiej, pragnie uczynić sobie zabawkę i uczestniczkę swoich wyzbytych z najmniejszego cienia duchowości, uciech. Od takiegoż sposponowania przez pijaka „syna intendentki" uratował Assuntę Norwid. Ona zaś w swoją kolej uratowała swoim testamentem chrześcijańską praktyczność poety (t. j. dążenie do przepojenia wszystkich myśli i prac ludzkich zasadami i prawdami chrześcijańskiemi) wówczas, gdy ta zdawała się już upadać przed pogańsko-praktycznym materjalizmem „przywódcy górników".

Zainterpretowaliśmy tedy „Assuntę", jako poemat alegoryczny, czyli, jak Norwid w takim wypadku mawiał, paraboliczny. Interpretacja taka mogłaby budzić zastrzeżenia z powodu, że Norwid nigdzie nie wyraził twierdzenia, iż poemat ten tak rozumieć należy, a sam go nazwał poematem miłosnym. Jak to określenie poety należy rozumieć wyjaśniam niżej, i zaznaczam, że ta okoliczność bynajmniej nie sprzeciwia rozszerzeniu jego treści, utajonej pod symbolami na poglądy filozoficzne i autobiografję poety. Oparte to jest nie na jakiejś wyraźnie sformułowanej wskazówce poety, odnoszącej się do „Assunty", lecz na potrzebie uzgodnienia tego poematu z ogólnym charakterem twórczości Norwida i z jego poetycką konstrukcją psychiczną. Konstrukcja ta w wielu wypad-

kach przypomina konstrukcję J. Słowackiego, a tę ostatnią tak określa prof. J. Kleiner:

„Organizacja psychiczna tego typu jest jakby instrumentem wielostrunnym, w którym tknięcia jednej struny pobudza inne do współbrzmienia, zamieniającego ton, potrąconej struny—niepodobna tu słyszeć tonu czystego, zawsze dobywać się będą niby akordy o bogactwie subtelnem"... „u Słowackiego z pod obrazów dobywa się fala podświadomej mgławicy, każdy obraz symbolem się staje— i bardziej jest symbolem, niż obrazem, bo przekształcony jest, bo współbrzmienia zalewają ton zasadniczy". („Juljusz Słowacki — Dzieje twórczości I, s. Warsz. 1925).

Tak jest właśnie w „Assuncie" współbrzmienia, dobywające się z pod obrazów symbolów, zalewają ton zasadniczy: charakter miłosny poematu. Zjawisko to powtarza się we wszystkich znanych nam utworach Norwida do drobnych wierszy i nowel włącznie.

Taka konstrukcja psychiczna wpływała nietylko na sposób pisania samego poety, lecz i na interpretację stosowaną przez niego w odniesieniu do utworów cudzych. Alegorycznie, jak widzieliśmy, ujmował Danta, Matejce miał za złe, iż symbolizm obniża, poprzestając na umieszczeniu luźnych, nie powiązanych w alegorję symbolów, („Rejtan" Matejki) op. cit. „Anhellego" i „Balladynę" interpretował jako utwory allegoryczne, („O J. Słowackim", Kraków 1909) ba, nawet pieśń staropolską „Bogurodzica" (Chimera VII) nie inaczej ujmował, jak tylko biorąc jej każde słowo w licznych z niem skojarzeniach historjozoficznych i w nich doszukując się ukrytej kompozycji utworu. Dlaczegożby tedy tylko tu, w „Assuncie" poeta miał być realistyczny? Dlaczegożby symbolizm spojrzenia w niebo (na który wskazuje w przypisku sam poeta) miał stanowić wyjątek wśród innych obrazów poematu? A sam poemat dlaczegożby miał stanowić jedyny wyjątek w całej twórczości poety?

Ponadto bez alegorycznej interpretacji trzeba zupełnie zrzec się możności zrozumienia „Assunty i uważać ją nadal za bardzo lichy i niezrozumiały poza najbanalniejszą fabułą poemat miłosny, w którym sprawy miłosne zajmują znikome miejsce i ton w natłoku

obrazów o niezrozumiałem znaczeniu. Boć przecie, ani klasztoru, ani kraju górników, ani skutków powodzi, ani niemoty bohaterki, ani innych momentów, wytłumaczonych tu alegorycznie nie można uważać za wyłącznie malarskie czy jakiekolwiek tło rozwijającej się w poemacie akcji nikłej miłosnej.

Jeżeli tedy poeta dodał wskazówkę, dotyczącą jednego z symbolów: spojrzenia w niebo, a nie uczynił tego w odniesieniu do innych, — to stało się tak dlatego tylko, że symbol ten oznacza, rzecz skądinąd zdaniem poety, nieznaną, oznacza jego własne „naukowe" odkrycie w dziedzinie historji sztuki. Inne symbole oznaczają bądźto rzeczy już dawniej objaśnione przez poetę, bądź to wogóle znane. Odsyłaczy tedy poeta do nich tak, jak do spojrzenia w niebo, nie dodaje, bo w takim razie, musiałby całą swoją twórczość w ten sposób zainterpretować.

Ongi poeta próbował uczynić to w odniesieniu do „Zwolona", starając się naprowadzić Lenartowicza w liście (opublikowanym przez prof. Pigonia, w Kurjerze Lwowskim—28, II, 1913) na alegoryczny charakter utworu, wymieniając znaczenie symboliczne, występujących tam postaci, mniemając, że dalszą interpretację, mianowicie odczytanie stosunków między postaciami, jako praw ogólnych filozoficznych, historjozoficznych i religijnych dokona Lenartowicz i poprowadzi ku temuż innych czytelników. Mniemał tedy, że tą drogą, drogą parabol zaprowadzi czytelnika tam, dokąd dla umysłów poetyckich innej drogi niema. Celem jego poezji, jak już rzekłem, była prawda, metafizyczna, religijna dotycząca spraw tego ziemskiego świata, przeto o parabolizmie swoich i cudzych utworów tak pouczał: „Paraboli zadaniem nie jest dowieść, ale uoczywistnić. Jedna zatem parabola oczywistni, lecz wszystkie razem uważane parabole nietylko że dowodzą, ale dowodzą tak bardzo ogromnej rzeczy, iż strach święty bierze pomyśleć o tem... Dowodzą one albowiem analogicznego stosunku pomiędzy prawami rozwoju rzeczy świata tego, a pomiędzy prawami rozwoju ducha" („Milczenie").

Przy tem wszystkiem trzeba jeszcze rozpatrzeć Assuntę jako poemat miłosny bo za taki właśnie Norwid go podawał i we wstępie do poematu wyraźnie to zaznaczył, wymieniając go jako

trzeci z kolei (po „Dziadów” cz. I i „W Szwajcarji”). Nie przekreśla to bynajmniej jego symbolicznego znaczenia, bo już w tym samym wstępie, jak się rzekło, poeta zaznacza, równoważność wykładu o spojrzeniu w niebo całej reszcie poematu. Jest tedy poemat miłosnym tylko w części. O roli miłości w tym poemacie tak powiada Norwid w liście do B. Zaleskiego: „Trzeba zobaczyć, jak Sokrates mówił idąc do pięknej damy. Chcę więc, abyś raczył zobaczyć”.[1] A więc ma to być miłość mędrca na miarę, albo przynajmniej w rodzaju Sokratesa. Assunta ma być idealną kochanką godną Sokratesa. To też nic dziwnego, że w niej tak mało ziemskich wspomnień poety i że jest ona taka nieziemska i że poeta obchodzi się z nią jak z czemś świętem a nietykalnem. Z ziemskich wspomnień poety jedynie tylko to wzajemne zrozumienie się pary bohaterów poematu przypomina tę harmonję myśli, jaka panowała przez dłuższy czas między poetą a p. M. Trembicką, a którą można poznać z obfitej korespondencji.[2] Co do innych, mniej lub więcej trwałych sympatyj poety, to nic dziwnego, że przeszły one tu bez echa, skoro sam poeta tak się odzywa: „Kobietę każdą znudzę w czterech godzinach — ja uważając za słuszne, iż banalne rzeczy rozpowiada — ona za niesłuszne, iż nie rozpowiadam ich”.[3] A pisał tak poeta bynajmniej nie w epoce „Assunty”, lecz za młodu w czasach „Promethidiona”. A widocznie i przez całe życie poeta pozostał takim, skoro potem tak podsumowuje swoje erotyczne przeżycia:

„Niewiast zaklętych w umarłe formuły
Spotkałem tysiąc — i było mi smętno,
Że wdzięków tyle widziałem nieczuły!
Źrenicą na nie patrząc beznamiętną —
Tej tamtej rękę tknąwszy marmurową,
Wzruszyłem fałdy ubrania kamienne,
A motyl nocny wzleciał jej nad głową,
Zadrżał i upadł i odeszły senne...
I nic nie wziąłem od nich w serca wnętrze,
Stawszy się ku nim, jak one bezwładny,
Tak samo grzeczny i zarówno żadny”... (Klaskaniem mając...
Chimera VIII, 1).

---

[1] Krechowiecki, *O C. Norwidzie*. Kraków 1909. II, s. 299
[2] Drukowane w Chimerze, t. VIII.
[3] Listy do A. Cieszk. i Z. Kras., I. c., s. 11

Oczywiście byłoby wbrew zasadom Norwida dawać w poezji takie nudzące i nudzące się kobiety. Zasadą jego było pisać rzeczy tak „jak one dziać się powinny”, lub jak dziać się nie powinny a nie tak, „jak się dzieją”, lub „jak dziać się mogą”. (Pięć zarysów. II. Pisarstwo). Assunta jest tedy taką, jaką „powinnaby była być” kochanka Sokratesa. Główną jej tu cechą jest zdolność do współpracy ideowej z mężem. Metafizyczną jej zasadą jest reprezentować żeński pierwiastek pracy twórczej: pieśń, wówczas gdy mąż reprezentuje męski pierwiastek tej pracy: praktyczność t. j. realizowanie w życiu. Takie pojmowanie zadania kobiety sprzeciwia się pospolitemu tej rzeczy pojmowaniu, pod adresem którego rzuca Norwid oskarżenie, włożone w usta Kleopatry:

. . . . „Mężczyźni
Zwolna, zwolna do tego dojdą, iż z kobietą
Nic prócz słabości własnych nie potrafią dzielić.
Kobiety mężom w zamian tylko dać potrafią
Jeden więcej triumfu publicznego przyklask”.[1]

Takiej miłości Norwid przeciwstawia swój ideał tego uczucia, jako polegający na wspólnych dążeniach ideowych i harmonji dusz męża i żony. Inna jest Kleopatra a inna Assunta, ale też pierwsza jest towarzyszką rycerza i wodza, a druga ma być tem samem dla mędrca.

Ani Assunta ani Kleopatra nie jest pustką, która zapełnia indywidualność męża, lecz są to dusze oryginalne i samoistne, które jakgdyby dopełniają mężów. Nie była ideałem Norwida „jednolitość”, istniejąca tam, gdzie są „ciała dwa jednej duszy”, t. j. tam, gdzie indywidualność męża podporządkowuje sobie bierną duszę żony, — lecz ideałem jego była „jednomyślność”, istniejąca tam, gdzie są „dwie [samodzielne] dusze o tej samej porze (porze—znaczy tu: czasie materji, przyp. Norwida)”.[2] To też i naszemu poecie, jak bohaterce jego ulubionej tragedji Kleopatrze, miłość zwyczajna, że tak powiem psychiczno-fizyczna,

---

[1] Kleopatra. Chimera VIII, s. 166

[2] Patrz wiersz p. t. „W tej powszedniości”...

jest uczuciem nieznanem.[1] Natomiast miłość jego to znowuż jest, jak miłość Kleopatry, która powiada do mumji:

„Śmiej się w parze ze mną! — z niewiastą umarłą,
Która istnego męża nie widziała nigdy,
Lub w błędzie jest mniemając, *że widzialnym byłby*.
Miałażbym serce, które *uroiło sobie*,
Że kochać można wielką miłością nazawsze!
Lub jestże to tytańskim przeciw niebu szałem
Ideał czuć, co nie był uciosany w kamień?”...[2]

Tedy miłość Norwida, jak miłość Kleopatry, jest szukaniem ideału, co do którego niema pewności, że istnieje realnie. Jest to miłość tkwiąca w głębszych pokładach psychiki, a nie w tych, które graniczą z fizyczną częścią człowieka. Miłość taka domaga się przedewszystkiem zaspokojenia umysłowych potrzeb człowieka, w drugą kolej żąda zharmonizowania woli tak, aby się wytworzyło ideowe współdziałanie, a dopiero potem spostrzega „szyję i koralowe usta” kochanki. Sama cielesna piękność jest tam jakgdyby uzewnętrznieniem piękna duszy, a jeżeli niem nie jest, to wogóle przestaje być pięknością i brzydotą, staje się poprostu obojętna i nijaka.

Przy takiem pojmowaniu miłości symbolizm filozoficzny może najwyborniej łączyć się z miłością do kobiety w jednym poemacie. Toć przecie nie sposób inaczej pojąć ukochanej Sokratesa, jak tylko tak, aby uosabiała i wyrażała jego ideały filozoficzne, albo, żeby była ich uzupełnieniem. Nic tedy dziwnego, że, gdy jakiś poszukiwacz prawdy, jak syn Aleksandra w „Quidamie” trafi na

---

[1] Por. „Kleopatra”. Chimera VIII, 79

Szechera.

. . . . „I jeden młodzieniec — Abdala
Ganimedion, żniwiarski syn, z Belzerowego
Pokolenia — szczególniej gładki na obliczu,
Który z glinianej bani dawał pić dziewczynie.

Kleopatra.

Na jego licu blaski widziałam *nieznane*
Sercu i oczom moim — blaski tajemnicze”...

[2] Chimera VIII, 76-77.

swoją Zofję z Knidos, to się męczy, gdy ideał jego spaczony jest przez czynniki zewnętrzne, gdy mu ukochana

„Rozdwaja się w ręku bez litości
Na pieśń i postać, jak z dniem ciemność różna", (Quidam).

albo jest upojony i zachwycony, jak Norwid w „Assuncie", jeżeli ideał jest taki, jaki jest potrzebny dla zupełnej harmonji dwóch dusz samodzielnych.

Na dwadzieścia lat przed napisaniem „Assunty" w jednym z listów do M. Trembickiej Norwid tak sformułował jedną z naczelnych zasad swojej twórczości artystycznej: „Pisać można tylko procent od życia i czynów. Malować tylko procent od uczucia i kontemplacji. Rzeźbić tylko procent od historji."[1] Zasadzie tej został on najzupełniej wierny w omówionym tu poemacie, Usymbolizowane w poemacie wspomnienia osobiste poety są tylko procentem od jego czynów, od walki o nowy świadomy siebie chrześcijański kierunek sztuki, — postać Assunty, artystycznie w specjalnym norwidowym stylu słowami odmalowana, jest procentem od uczucia i kontemplacji artystycznej, w której miłość do idealnej absolutnej prawdy i miłość do wymarzonej kobiety zlewają się w nierozdzielną całość, a plastycznie przedstawione, jakby rzeźbione w bezruchu, lub przy bardzo nikłym ruchu, postacie ogrodnika, górników i białych mnichów są procentem od historji, od dumań poety nad dziejami sztuki. Zawarł tedy w poemacie poeta wszystko to, co w myśli jego dojrzało, ale nie zostało jeszcze w czyn przelane, wierny zdaniu wypowiedzianemu w Promethidionie: „Słowo jest czynu testamentem; czego się nie może czynem dopiąć, to się w słowie testuje, przekazuje; takie tylko słowa są potrzebne i takie tylko zmartwychwstają czynem— wszelkie inne są mniej lub więcej uczoną frazeologją, albo mechaniczną koniecznością"...

Krechowiecki zestawiał „Assuntę" z poematem Słowackiego „W Szwajcarji" i okazało się, że pod względem temperamentu i wyrazu uczuć erotycznych poemat Norwida w tem zestawieniu wydaje się poprostu niedołężnym. Ale też Norwidowi o to nie

[1] Chimera VIII, 413

chodziło. Nawet realizm poematu nie zostanie zachwiany, jeżeli będziemy pamiętać, że kochankiem nie jest zmysłowy i nieopanowany poeta-marzyciel, lecz zbratany z zaświatowemi abstakcjami i historjozoficznemi uogólnieniami poeta-mistyk-filozof. Nawet psychologicznie, pod tym kątem widzenia, poemat okaże się prawdziwym. Psychologicznie — gdy chodzi o autora, a nie o Assuntę, w której jak się rzekło niewiele jest z żywego człowieka, a wszystko jest tym ideałem, o którym zawsze marzą tego typu ludzie, co Norwid, Dante, a jeśli wierzyć Norwidowi, to i Sokrates, a nie znajdując w życiu, starają się stworzyć w marzeniach, lub sztuce, jeżeli są artystami. Przyświadcza temu Norwid w sonecie „Do Marcelego Gujskiego".

„Męża jeżeli posąg wywiodłeś z kamienia
Tak, jak on jest niech wiekom późniejszym zostanie;
Lecz kobieta, zarazem kobietą — spojrzenia,
Sobą i ową, *jak ty spoglądałeś na nią.*

Nieustannem zjawiskiem. Ona i nie ona,
Jako palm okolica stała na pustyni,
Ale w nieistniejące lądy obwiniona,
Które obłysk słoneczny i wzrok ludzi czyni".[1]

Tedy Assunta jako kobieta jest to fata morgana ludzi o typie Sokratesa i Norwida. Czy jest tem równie jako symbol sztuki-pracy-misterjum? — Przyszłość pokaże. Obecnie odbywa się silny zwrot ku religijnym zasadom i podstawom życia. W takiej atmosferze norwidowa koncepcja sztuki nawskroś religijnej, której dzieje usymbolizowane zostały w „Assuncie", może uzyskać poważną pozycję nawet niezależnie od wpływów naszego poety tak, jak niezależnie od niego zrealizowała się koncepcja demokratyzacji sztuki i estetycznego podniesienia rzemiosł,[1] które on pierwszy w Europie głosił.[3]

---

[1] Krechowiecki. I. c., II, 265

[2] Por. Arcimowicz, *C. Norwid a J. Sorel.* Przegl. Powsz. czerwiec 1931

[3] Tytuł poematu „Assunta" może pozostawać w związku z „Assuntą" Tycjana, bardzo cenionego przez Norwida. O tym obrazie u Kraszewskiego znajdujemy taką, ciekawą dla nas wzmiankę: „Wprost stąd (t. j. z I sali Muzeum Akad. Filaretów w Wenecji) wchodzi się do głównej sali, której przy-

świeca perła muzeum „Assunta” Tycjana. Historja tego sławnego dziś obrazu, który przed niewielu laty został odkrytym, uczy dobrze znikomości rzeczy ludzkich. Tycjan malował go do Kościoła Panny Marji dei Frari, ale umieszczony w ołtarzu przyciemnionym, okopcony świecami, nie zwracał tam uwagi. Cicognaza domyślając się wysokiej wartości tego płótna, rozpatrzywszy bacznie, zamienił je na świeży obraz i przeniósł do muzeum. Nie można zaprzeczyć wielkich piękności tej świetnej kompozycji, silnego kolorytu, wielkiego życia i wspaniałości, ale nie jest to obraz religijny, któryby wielkie mógł uczynić wrażenie na duszy. Najświętsza Panna, postać wielkiego wdzięku i pięknego rysunku, jest jeszcze ziemską dziewicą, a nie wniebowziętym duchem królowej aniołów, nie straciła nic z barw ziemskich i życia ludzkiego. Twarz jej rozpromienia raczej ziemskie wesele niż zachwyt niebiański wyraża. Postacie apostołów ugrupowane niżej, są przepyszne, ale układowi ich na jednej linji możnaby zarzucić brak fantazji, szczęśliwszego wymagają układu. W ogólności obraz to świetny, jako malowanie, niezaprzeczenie jedno z najznakomitszych dzieł Tycjana, chłodny jest gdy go porównamy do obrazów religijnych dawniejszej szkoły. Niema tu spokoju i majestatu, z jakimby Belini podobną kompozycję pojął i wykonał, jest zbyt teatralności przepysznej. Że jednak technika obrazu zaleca go młodym artystom, tysiące z niego robi się kopij. (Wybór pism. Kartki z podróży 1858—1864. Warszawa 1892, s. 143—4). Nie jest wykluczonem, że i Norwid tam był, nawet dziwnem byłoby, gdyby przeprowadzając sumienne studja we Włoszech dzieła tego nie oglądał. Mógł tedy Norwid, swoim zwyczajem, obraz ten po swojemu zinterpretować i imię Assunta przenieść z Matki Boskiej na jednego z Jej aniołów, na ideał sztuki chrześcijańskiej, zesłany mu na ziemię dla ulżenia w samotniczym żywocie, o czem on sam tak powiada:

„Anioł mój dobry, co zawsze jest ze mną,
Choć mu godzina każda nieprzyjemną,
Choć, jak *nieczuły mąż cnotliwą żonę*,
Męczą go moje cielesne narowy:
Anioł milczący i patrzący w stronę,
Kiedy mię zamęt porywa światowy,
Anioł, co *znika nawet przed spojrzeniem*,
Żeby mi *wolność zostawić żywota*,
I żebym jego nie truł się cierpieniem...
O mój przyjaciel, brat, o moja złota
Siostrzyczka — *drużka moja bezimienna*,
Duch, *co każdemu dany współżywotnie*
Przez dobroć Marji, jak łaska codzienna,
Żeby tu całkiem nie było samotnie”...

(Do Najśw. Marji Panny Litanja. — Wybór poezyj C. Norwida. Bibl. Nar. ser. I, Nr. 64, s. 89-90).

Nietrudno spostrzec, że między opisem tego anioła, a Assuntą, jako wymarzonym ideałem, a jednocześnie towarzyszką życia poety zachodzi wyraźna analogja. Tylko w poemacie „miłosnym” nie występują wcale cielesne narowy poety, który tam jakoś zharmonizował się ze swoim Aniołem-Assuntą.

Ponadto dwie jeszcze rzeczy (oprócz nazwy) występują zarówno w obrazie Tycjana, jak i w poemacie Norwida. Pierwsze — to spojrzenie w niebo, drugie zaś podział tła na trzy sfery.

Widzieliśmy jak ważną rolę w swym poemacie przypisał Norwid spojrzeniu w niebo. Otóż to spojrzenie jest także zaakcentowane i u Tycjana. Najświętsza Panna z własnej inicjatywy patrzy w niebo, gdzie się unosi Bóg Ojciec, natomiast zgromadzeni apostołowie pobudzeni są do tego uniesieniem się ku górze Bogarodzicy, za którą gonią wzrokiem. Także i Norwid (według tego, co czytamy w poemacie) od Assunty dopiero nauczył się patrzeć w niebo, „nietylko wokoło".

Poza tem na obrazie Tycjana widzimy trzy sfery. Górną zajmuje Bóg Ojciec, środkową wstępująca do nieba Bogarodzica w otoczeniu aniołów, wreszcie dolną apostołowie. U Norwida najwyżej wznosi się klasztor, gdzie z progów nawet „ślad człowieka" ścierają, środkową Assunta i ogrodnik na tle ogrodu, dolną dziedzina górników, pozbawiona zupełnie śladów życia duchowego.

Oprócz tej troistości podziału w dalszą kolej wyłania się tu jeszcze jedna (czwarta) wspólna cecha. Górne sfery w obu działach wyrażają największe uduchowienie, środkowe reprezentują doskonałe zharmonizowanie światów duchowego i materjalnego, wreszcie dolne są światem już rdzennie ziemskim, u Tycjana spragnionym boskości, u Norwida zaś wyzutym z boskości.

Trudno prześledzić dokładnie wszystkie skojarzenia, które wiodły Norwida od obrazu Tycjana do własnego poematu pod identycznym tytułem. Wszelakoż jednem z ogniw pośrednich w tym łańcuchu skojarzeń jest Marja Trembicka. Jej po części przypadła rola anioła pocieszyciela, zesłanego Norwidowi przez Najświętszą Pannę. Nadmieniłem już w toku rozprawy, że ta okoliczność łamie w wielu miejscach, konsekwentny naogół symbolizm „Assunty". Podstawą skojarzenia mogło być to, że panna Trembicka miała na imię Marja i obchodziła imieniny właśnie w dniu Wniebowzięcia Najświętszej Panny (15 sierpnia).

Na to naprowadzają nas słowa listu Norwida do M. Trembickiej z 15 września 1856 roku: „Dziś w oktawę święta Matki Najświętszej odebrałem list Pani z 30 sierpnia — myślałem był o imieninach Pani w dzień Wniebowstąpienia (powinno być Wniebowzięcia, poeta się omylił. — Przyp. mój, — Arc.), bo zdaje mi się, że w italskim języku imię Pani jest Assunta, co też należałoby abym wiedział bliżej, a nie wiem". (Chimera VIII, 387).

Powyższy cytat świadczy o tem, że poeta skojarzył sobie naraz imię p. Trembickiej, włoskie jego tłumaczenie, święto Wniebowzięcia i jak ostatnie słowa świadczą, pierwsze niepewne jeszcze pogłoski o tem, że p. T. idzie zamąż za innego, a tem samem ma się stać dla jego uczuć Assuntą t. j. nieobecną. Dlatego to delikatnie upomina się poeta o wyjaśnienia w tej sprawie. Skojarzenie nastąpiło tedy przy katastrofie sercowej, albo nawet z powodu tej katastrofy. Takie skojarzenia trwają długo, trwałość ich gwarantują silne wzruszenia, które im towarzyszyły. Skojarzenie w dalszą kolej święta Wniebowzięcia i imienia Assunta ze znanym i sławnym naonczas z powodu przeniesienia do Akademji Weneckiej obrazem Tycjana było już rzeczą aż nadto prostą i bodajże nieuniknioną.

Wychowanie państwowe i narodowe.

I. Zagadnienie jest zawiłe. Nietylko „wychowanie państwowe” różni się od „narodowego”, ale zarówno termin „wychowanie państwowe”, jak i „wychowanie narodowe” nie zawsze u wszystkich mają jedno znaczenie.

Trzeba więc najpierw ustalić treść tych dwóch terminów. Nadto, celem określenia stanowiska katolickiego w tych sprawach, należy rozróżnić zasady i zjawiska z dziedziny moralnej, ściślej dziedzinę prawno moralną, od społecznej i politycznej. Różnice poglądów wśród katolików pochodzą głównie z braku tego rozróżnienia, gdyż nie mogą one dotyczyć zasad, lecz jedynie faktów z dziedziny, że tak powiem, poza moralnej, zatem są nieistotne.

Zaznaczam zgóry, że „wychowanie państwowe” i „wychowanie narodowe” mają sens partykularny, częściowo błędny, i wtedy jedno przeciwstawia się drugiemu, albo uniwersalny, właściwy, i wtedy przeciwstawność zanika, zostaje zgodna różność.

II. Pierwotna ostra przeciwstawność między wychowaniem narodowem i państwowem osłabła.

Od paru lat grupy nacjonalistyczne mówią stale o wychowaniu narodowem i państwowem, grupy sanacyjne — o wychowaniu państwowem i narodowem. Co więcej, poza zbliżeniem terminologji można dostrzec zbliżenie w zakresie treści. Enuncjacje niektórych nacjonalistów i niektórych państwowców są do siebie bliźniaczo podobne. Nie jest to tylko wrażenie piszącego te słowa. P. R. Piestrzyński w nr. 2a „Awangardy” (wszechpolskiej) z 2 lutego b. r. pisze, iż „polemizując ze Słomińskim, b. minister Matuszewski stanął nawet w obronie t. zw... szowinizmu narodowego”. W niemniej bojowym „Akademiku narodowym” z 14 lutego b. r. nr. 2 p. W. Wasiutyński nietylko uznaje konieczność wychowania państwowego, ale na pytanie: „Czy minister może zwalniać nauczycieli ze względu na ich przekonania polityczne”, odpowiada: „Jeżeli te przekonania są rozkładowe, niewątpliwie tak”. Innej odpowiedzi

nie dałby też żaden państwowiec. A minister Br. Pieracki w komisji budżetowej sejmu głosi: „Ludzie, sprawujący obecnie rządy, należą do szkoły myślenia politycznego, wyrosłej z przekonania, iż tylko naród jest siłą dziejotwórczą i że tylko jego własne walory, aspiracje i zdolności czynu są warunkiem bytu i zadatkiem jutra. Zwolennicy tego poglądu, dla urzeczywistnienia swoich ideałów, szukali zawsze sprzymierzeńców tylko w narodzie, budując na pracy budzenia w nim woli i sił do dźwignięcia się z upadku, a następnie — utrwalenia zdobytej wolności na fundamencie duchowych i materjalnych jego wartości" (Gazeta Polska z 17 stycznia b. r.). Któryż nacjonalista inaczej określa swe stanowisko?

Dowodzi to, że walka między obu kierunkami ma także źródła inne, czysto polityczne.

III. Obok tej różnicy, jaka wypływa tylko z rozgrywki politycznej, do której dorabia się zasady i poglądy, istnieje jednak różnica rzeczywista, przekonaniowa.

Narodowcy głoszą, że najwyższą rzeczywistością jest naród, a państwo jest tylko jego organem, przeto może być tylko narodowe. Skutkiem tego w Państwie Polskiem należy spolszczyć tych, których można, t. j. mniejszości słowiańskie, a uznać za przynależnych te grupy, których spolszczyć nie można i nie należy t. j. ludność żydowską, nawet po przyjęciu chrztu.

Państwowcy twierdzą, że najwyższą rzeczywistością jest państwo, jako organizacja społeczeństwa, t. j. ogółu ludności, mieszkającej w państwie. Przeto państwo powinno zapewnić wszystkim obywatelom jednakowe prawa i obowiązki. W Państwie Polskiem obywatele niepolscy, na równi z polakami, mają jednakowe prawa, ale i jednakowe obowiązki wobec państwa. Są przeto obowiązani przynajmniej do lojalności, jeśli nie do patrjotyzmu państwowego na równi z polakami, mogą jednak zachować swe odrębności narodowe. Stanowiąc większość, polacy nie potrzebują specjalnej ochrony. Dzięki tej większości polskiej Państwo Polskie będzie państwem o kulturze polskiej, będzie państwem polskiem.

Różnice są widoczne. Który z tych poglądów jest katolicki? Inną rzeczywistością jest państwo, inną naród.

Państwo jest rzeczywistością prawną, jurydyczną. Ma na celu utrzymanie pokoju i bezpieczeństwa, ochronę praw, czuwanie nad dobrem całości, społeczeństwa. Jako organizacja jurydyczna ma ściśle określoną, widzialną władzę, która ma prawo rządzenia i posługiwania się przymusem.

Naród jest rzeczywistością obyczajową i kulturalną, ale nie ma ściśle określonej widzialnej, jurydycznej władzy, której się należy posłuszeństwo i która może się posługiwać przymusem. Społeczeństwo państwowe może być jednolite pod względem narodowym, ale też może składać się z kilku różnych narodów, mających jedną wspólną organizację państwową.

Zaznaczam, że chodzi tu o państwo, jako organizację jurydyczną, o naród, jako środowisko obyczajowe i kulturalne, a nie o takie lub inne państwo, taki lub inny naród. Państwa bowiem giną, ustępują miejsca innym, zmieniają się, ale prawna organizacja społeczeństwa trwa. Zmienia się również forma środowiska (rodzina, ród, plemię, stan, dzielnica), ale same środowisko trwa. Współczesną jego formą jest naród, inne formy zanikły.

Która z tych dwóch rzeczywistości — naród, państwo — jest najwyższą? Należy rozróżnić.

Żadna z nich nie jest bezwzględnie najwyższą, lecz jedynie w swoim zakresie. Państwa, jako organizacji jurydycznej, nie można zastąpić czem innem. Bez niego nie osiągnie się dobra powszechnego, które jest warunkiem dobra prywatnego poszczególnych ludzi, i dlatego państwo opiera się na prawie przyrodzonem. Naród, jako obyczaj i kultura, również opiera się na prawie przyrodzonem, gdyż bez niego jest niemożliwe wychowanie człowieka. Już starożytność głosiła: quid leges sine moribus.

Przeto państwo ma przewagę w zakresie organizacji i władzy, naród w dziedzinie kulturalnego wyrobienia, ale państwo i naród wzajemnie się uzupełniają a ich współpraca stwarza normalne warunki życia i rozwoju.

Stąd wynika, że państwo nie jest organem narodu, lecz prawną organizacją narodu (jako społeczeństwa), jest władzą wobec narodu. Naród zaś jest raczej źródłem energji i żywotności dla państwa, jego sercem i mózgiem.

Nie można też przeciwstawić wychowania państwowego narodowemu, ani na odwrót.

Wychowanie tylko państwowe, tylko dla państwa, pozbawia się koniecznej współpracy narodu, jako środowiska obyczajowego i kulturalnego, skutkiem tego państwo może popaść w martwotę. Stwarza niebezpieczeństwo, że państwo z organizacji społeczeństwa zamieni się na organizację nepotycznej, skartelowanej klasy rządzących, skutkiem czego patrjotyzm państwowy zamieni się na patrjotyzm urzędniczy (austrjacki) i że między klasą urzędniczą i społeczeństwem dojdzie do walki, która nierzadko kończy się rewolucją.

Wychowanie zaś narodowe nie może zaprzeczać państwa, ani jego uprawnień. Przeciwstawienie bowiem narodu organizacji państwowej oznacza (ponieważ żadne społeczeństwo nie może istnieć bez władzy, a naród nie ma własnej władzy), że jakaś grupa, która się uznaje za wyraz narodu, przywłaszcza sobie prawa rządzenia. Jest to permanentna anarchja i rebelja, która demoralizuje naród a osłabia państwo.

Właściwe wychowanie powinno więc być i narodowe i państwowe. Pozornie komplikuje się zagadnienie w tych wypadkach, gdy państwo obejmuje kilka narodów. W gruncie rzeczy zasady pozostają te same. Państwo nie przestaje być prawną organizacją wszystkich narodów, które w niem mieszkają, jako jego obywatele. Z tego tytułu powinno ono wszystkim zapewnić ochronę praw i możność korzystania ze wspólnych dóbr, a zarazem żądać, aby wszyscy spełniali swe obowiązki wobec państwa. Ponieważ jednak środowisko narodowe ma za sobą uprawnienie prawa przyrodzonego, przeto państwo musi uszanować i otoczyć opieką różne obyczaje narodowe i kulturalne, odrzuciwszy dążności przymusowej asymilacji. Tym sposobem państwo pozostaje wspólnem dobrem mimo różnic narodowych wśród obywateli.

Innem jest zagadnienie sposobów realizacji tych zasad, techniki politycznej i społecznej. Może ona być różna, byleby nie naruszała samych zasad. Tak np. prawo przyrodzone uznaje godziwość zarówno państwa narodowego, jak i narodowościowego, bo w jednem i drugiem można osiągnąć cele życia zbiorowego.

Stąd wynika, że katolik, broniąc państwa narodowego, nie może twierdzić, iż tylko ono jest zgodne z prawem przyrodzonem, iż państwo narodowościowe sprzeciwia się moralności. Podobnież sposób ochrony praw wszystkich obywateli może być różny, np. powszechne wybory i dostęp wszystkich do władzy, wydzielenie danej grupy w osobną jednostkę i ustalenie jej stosunku do państwa (jak to było z ludnością żydowską w dawnej Polsce) i t. d. Decyduje tu rozwój dziejowy, kulturalny charakter danej grupy, jej liczebność, rozmieszczenie i t. d. Rzecz jasna, mogą istnieć w tym zakresie różnice poglądów między katolikami, ale nie powinny one niszczyć jedności zasadniczej, gdyż nie są to różnice w dziedzinie zasad moralnych, lecz raczej stwierdzenia faktów i ich oceny.

Co się tyczy Państwa Polskiego, to, zdaniem piszącego, może ono i powinno zachować charakter narodowy polski, gdyż, z jednej strony, olbrzymia większość obywateli to polacy, samo państwo jest dziełem polaków, chociaż w jego budowie i odbudowie brali także udział obywatele niepolskich narodowości, kultura polska nadaje ton całemu życiu publicznemu; z drugiej strony, Polska, jako państwo narodowe, może zapewnić obywatelom innych narodowości te dobra, których potrzebują w zakresie życia państwowego i kulturalnego.

Zdaje się, że między zwolennikami wychowania państwowego i narodowego nie ma istotnej różnicy co do utrzymania polskiego charakteru państwa. Są dość znaczne różnice w zakresie środków.

IV. „Wychowanie państwowe” może oznaczać, że należy wychowywać w przekonaniu, iż władza państwowa ma prawo rządzenia.

Co do zasady nie powinno być różnicy między katolikami. Państwo jest instytucją prawa przyrodzonego, a państwa niema bez władzy, która rządzi.

Innem jest pytanie, dotyczące oceny faktu, czy w Polsce jest dostateczne poczucie tego, że władza ma prawo rządzenia, a obywatele mają obowiązek posłuszeństwa w zakresie praw i za-

rządzeń, niesprzeciwiających się wprost dobru powszechnemu i moralności?

Chłop i robotnik naogół mają zrozumienie tej prawdy, że władza rządzi. Inaczej inteligent, z prawa i z lewa, a nawet mieszczanin. Słucha on władzy, o ile ona robi to, czego on chce, o ile ona jest jego władzą; w przeciwnym razie uznaje ją prawie za okupację, protestuje, usuwa się do cichego dworku, kwestjonuje wszystkie ustawy, zarządzenia, nawet wyroki sądowe. Robi się to w sposób otwarty lub ukryty, nie łatwy do odcyfrowania i dlatego tem szkodliwszy. Np. wyrok skazujący swojego człowieka. Wtedy w prasie daje się tytuł obojętny albo nawet potępiający tego, komu sąd przyznał słuszność. Potem, nie wspominając o zeznaniach dowodowych lub motywach wyroku, przytacza się zeznania świadków odwodowych, w których świetle skazany występuje jako niewinny albo nawet bohater. Zwykły czytelnik nabiera przekonania, że wyrok jest niesprawiedliwy.

W całej Europie, a więc i w Polsce, liberalizm indywidualistyczny osłabił to poczucie. Wprawdzie rozsądek rozumie konieczność rządzenia, i dlatego stwarza się fikcję, którą się wielu zadowala: czci się i wychwala Prezydenta jako Głowę Państwa, jako Gospodarza, który rządzi krajem, a w rzeczywistości Prezydent nie posiada żadnej władzy rządzenia. Do osłabienia pojęcia „rządzenie" przyczynia się technika częstych zmian gabinetów, wpływy, najczęściej bez ponoszenia odpowiedzialności, stronnictw i związków zawodowych na rząd i t. d. W tym liberalizmie i jego przejawach tkwi jedno z głównych źródeł kryzysu państwowego i szukania ratunku w dyktaturze lub, łagodniej, w przewadze władzy wykonawczej nad ustawodawczą, w silnych rządach.

Skoro takie są fakty — a do tego trzeba dodać odśrodkowe dążności niektórych mniejszości narodowych oraz to, że państwo jest dokuczliwe i wścibskie, bo ściąga podatki, kontroluje dochody, prowadzi kontrolę zbiorowej działalności obywateli itd.,— to trzeba wychowywać ludzi w tem poczuciu, że władza ma prawo rządzenia, a obywatele obowiązek posłuszeństwa, także wtedy, gdy się im nie podobają ustawy i zarządzenia, choć nie są wprost sprzeczne ani z moralnością ani z dobrem powszechnem.

Natrafiamy tu na odwieczny konflikt wolności z autorytetem. Uzgodnienie tych dwóch praw i obowiązków nie jest łatwe. Ograniczymy się do dwóch uwag. Istnieje wolność liberalna, w swem założeniu błędna, gdyż jest wyrazem indywidualistycznego poglądu, że społeczeństwo to zbiór wolnych i równych jednostek, a nie całość sharmonizowana i hierarchiczna. Zali nie jest słuszną wątpliwość, czy wielu obrońców wolności nie broni wolności liberalnej, zamiast wolności uporządkowanej, uspołecznionej, wchodzącej, jako jeden z czynników, do hierarchicznego społeczeństwa? Czy umysłowość wielu osób, wychowanych na liberaliźmie, nie pozostaje nadal pod czarem tego błędu, nie mogąc go przezwyciężyć? Powtóre, uzgodnienie wolności i autorytetu nigdy nie będzie wyłącznie dziełem ustawy. Zasadnicze znaczenie ma tutaj kulturalny stan społeczeństwa, którego wyrazem będzie i ustawa i jej interpretacja. Kto chce, aby państwo nie zdusiło wolności, musi nacisk położyć na wychowanie społeczeństwa, jego umysłu, jego woli, przedewszystkiem jego charakteru. Tę funkcję spełnia „wychowanie narodowe", gdy budzi myśl i czyn w społeczeństwie.

„Wychowanie państwowe" nietylko broni prawa rządzenia, ale chętnie rozszerza znaczenie i zakres rozkazu i przymusu, co jest metodą błędną, bo krępuje samodzielność, swobodę działania i wywołuje opór. Bierze sobie też za zadanie wychowanie społeczeństwa. Nie można państwu odmówić tego prawa. Ale państwo jest kiepskim wychowawcą, gdyż nie umie trafić do duszy ludzkiej, poprzestaje raczej na porządkowaniu postępowania zewnętrznego, a ponieważ rozporządza posadami, zapomogami i t. d. łatwo może dać okazję do sprzedawania przekonań, obłudy, służalstwa. Nie należy zamykać oczu na niebezpieczeństwa, np. na skłonność dawania swobody działania tylko organizacjom prorządowym, a krępowania organizacyj nietylko opozycyjnych, lecz nawet niepolitycznych, na uznawanie za państwowe tylko organizacji prorządowych, a za antypaństwowe innych. Takie wychowanie jest szkodliwe. Państwo powinno otaczać opieką i popierać następnie przejawy zbiorowego życia, o ile są dobre, dokładniej, o ile są wydatniejsze, a nie sprzeciwiają się wprost dobru powszechnemu i moralności.

Wolność i autorytet muszą tworzyć syntezę, dostosowaną do potrzeb życia. O niej mówi J. E. Prymas: „Nie powstaje państwo na grobach jednostek, lecz składa się z żywych i świadomych obywateli, jako społeczność, która się swoim członkom nie sprzeciwia, ale dla ich dobra istnieje. Im mniej ogranicza się swobody obywatelskie, tem zdrowsza państwowość, której podstawami są, z jednej strony, moralny autorytet władzy, a z drugiej strony, płynący z poczucia obywatelskiego posłuch i współpraca". Chcąc pozostać na stanowisku katolickiem, nie można mówić tylko o swobodzie, a zapominać o autorytecie władzy, ani odwrotnie, bronić tylko swobód obywatelskich, milcząc o posłuchu.

Wreszcie, trzeba pamiętać, że prawo rządzenia nie utożsamia się z samowolą. Sprawując rządy, władze państwowe muszą szanować istniejące prawo, gdyż państwo prawie się utożsamia z prawem, gdyż naruszanie prawa demoralizuje zarówno rządzonych, jak rządzących. Jeszcze ważniejszem jest szanowanie moralnego prawa przyrodzonego i objawionego, chrześcijańskiego, którego stróżem i nauczycielem jest Kościół. W okresie powojennym wszędzie zmniejszyło się poszanowanie prawa, m. in. pod wpływem faktu, że stosunki prawne i społeczno-ekonomiczne ulegają silnym, dotąd zresztą niedostatecznie określonym zmianom.

Podkreślenie poszanowania przepisów prawnych a przedewszystkiem prawa moralnego stanowi istotny składnik wychowania.

V. Władzom, nie jakimś abstrakcyjnym, lecz władzom rządzącym, należy się szacunek. Jest to obowiązek sumienia katolickiego, bardzo wyraźnie wypowiedziany przez św. Pawła, choć ówczesne władze były pogańskie.

Jeżeli się znowu nie mylimy w ocenie faktów, w Polsce od niepamiętnych czasów niema poszanowania dla rządzących, zwłaszcza gdy u steru rządów stoi przeciwnik polityczny. Jedna z przyczyn i objawów tego nastawienia psychicznego jest to, że u nas nie tyle się walczy z przeciwnemi zasadami, poglądami, dążeniami lub projektami ustaw i instytucyj, ile z ludźmi, że mamy walki ludzi, rzadko mamy walki idei, że prawie powszechnie się sądzi, iż im się więcej nawymyśla przeciwnikowi, im go się bardziej oczerni i obłoci, tem się większego dokonało dzieła. Nic zabaw-

niejszego i smutniejszego, jak sądy tych samych pisarzy i polityków o innych, gdy ci byli w opozycji a tamci u władzy i odwrotnie.

Obowiązek szacunku, należnego sprawującym władzę, nie pozbawia obywateli, zwłaszcza w demokracjach, prawa krytyki i kontroli, uczciwej i pełnej szacunku.

Nie od rzeczy będzie przypomnieć tutaj specyzowanie tego działu moralności chrześcijańskiej przez Concilium Vigilantiae archidiecezji paryskiej z 2 lutego 1932 r.: „Chociaż w naszym ustroju demokratycznym dzierżyciele władzy należą do stronnictwa, któremu może się przeciwstawić inne stronnictwo, zwane opozycyjnem, chociaż z powodu tego ich dwojakiego stanowiska można rozważać ich zalety osobiste oraz sposób sprawowania spraw publicznych, to jednakowoż oni nie przestają być prawowitym rządem, któremu, jak każdej władzy, pochodzącej od Boga, mamy obowiązek okazywać poszanowanie i posłuszeństwo". „Moralność chrześcijańska wymaga, aby zawsze uznawano, że wszelka prawa władza pochodzi od Boga, omnis potestas a Deo; że każdy obywatel ma obowiązek przestrzegania praw sprawiedliwych; że każdy obywatel powinien okazywać poszanowanie tym, którzy mają zaszczyt reprezentowania Boga wobec nich. Ta potrójna powinność obowiązuje wszędzie i zawsze, nawet wtedy, gdy ten, kto sprawuje władzę, jest jednocześnie rządzącym i kandydatem". „Chociaż prawo krytyki zarówno rządzących, jak i kandydatów nie jest zabronione, jednakże moralność chrześcijańska wymaga, a) aby tę krytykę wykonywano bez naruszenia posłuszeństwa i poszanowania, które zawsze obowiązuje względem prawowitych władz i ich sprawiedliwych nakazów; b) aby zawsze szanowano względem wszystkich obywateli, również i kandydatów, prawa prawdy, sprawiedliwości i miłości. I dlatego nie wolno posługiwać się względem nich kłamstwem, plotkami (nieusprawiedliwionem ujawnieniem), potwarzą, znieważeniem, zniesławieniem, nieuzasadnionem zarzucaniem niesprawiedliwych dążeń, ani oczywistą przesadą, która równa się potwarzy lub plotkom".[1]

---

[1] Sformułowania te w całości przytacza Prąd z czerwca 1932 r. t. 22 s. 333 — 335.

VI. Państwo jest organizacją społeczeństwa, a nie tej lub innej klasy czy grupy. W demokracjach rząd wychodzi zwykle z jednej grupy politycznej, z tej, która zwyciężyła przy wyborach (fakt), ale rząd nie może być organem grupy zwycięskiej, lecz wyrazem całego społeczeństwa, nie może służyć celom jednej grupy, lecz dobru powszechnemu, a przez nie wszystkim obywatelom (zasada).

Są to sprawy, zdawałoby się, jasne. Niestety, nie przez wszystkich przyjęte. Bardzo jaskrawo zasadę posługiwania się organizacją państwową dla dobra swej grupy, zasadę państwa klasowego, a nawet jakiegoś zbioru państw klasowych na jednem terytorjum wygłosił poseł Ciołkosz w obecnej kadencji sejmowej w komisji budżetowe nad budżetem Ministerstwa Spraw Wewn.: „Minęły te czasy, kiedy robotnik na Ministra Opieki Społecznej patrzał, jako na swoją tarczę, kiedy chłop widział swego opiekuna w Ministerstwie Reform Rolnych. Dziś polityka Rządu jest jednorodna i sharmonizowana”. Zarzut ten, że polityka rządu jest sharmonizowaną, stanowi w gruncie rzeczy pochwałę.

Zasadzie, że każda klasa ma swe własne ministerstwo, należy przeciwstawić zasadę, że ministerstwo musi wykonywać specjalną pracę na danym odcinku zgodnie z dobrem powszechnem i sprawiedliwością społeczną, że państwo jest wspólną własnością, ale też dlatego, jak nie może być klasowem, tak nie może być partyjnem w imię hasła: państwo to my.

Każdy rząd ma skłonności w tym kierunku, a dla wielu wychowanie państwowe utożsamia się z wychowaniem dla grupy rządzącej. Jest to w innem wydaniu zasada Ciołkosza. Wtedy zamiast wychowywać, demoralizuje się ludzi. Jest to łamanie charakterów, gdy np., jako warunek udzielenia posady, nawet niepolitycznej, stawia się zapisanie się do stronnictwa lub odpowiedniej organizacji, gdy kredytów państwowych i ulg podatkowych udziela się tylko swoim ludziom lub organizacjom i t. p.

Skoro państwo jest organizacją całości, powstaje pytanie, kto ma określać dobro powszechne. Moralność katolicka odpowiada, że orzekanie, co jest dobrem powszechnem, stanowi funkcję władz publicznych, a nie prywatnej jednostki, albo rodu, albo

przywódcy partyjnego czy zarządu partji, i dlatego obywateli obowiązuje posłuszeństwo wobec sprawiedliwych ustaw i zarządzeń. Kto przywłaszcza sobie uprawnienia władz państwowych, ten szerzy anarchję. Wielcy bohaterowie Trylogji mieli to poczucie.

Rzecz jasna władza państwowa nie może samowolnie ustalać, co jest dobrem publicznem.

Najpierw jest ograniczona ustrojem państwa. W demokracjach społeczeństwo bierze udział w pracy przygotowawczej i samem orzekaniu (praca oświatowa, literacka, naukowa, wolność prasy i opinji publicznej, wolność stowarzyszeń i zebrań, wybory, głosowanie w parlamencie i t. d.). Ma tu ogromne pole działania społeczeństwo, jako mózg i serce państwa.

Powtóre, jest ograniczona prawem przyrodzonem i objawionem. Jak swojego czasu myśl katolicka walczyła z poglądem, że dobro narodu jest najwyższem dobrem i normą postępowania, tak obecnie, wobec dążności statolatrycznych, musi walczyć z poglądem, że dobro państwa jest najwyższem dobrem i normą postępowania. Wprawdzie jak dobro narodu, tak dobro państwa jest najwyższem dobrem i normą postępowania w swoim zakresie, t. j. na tym stopniu, jaki zajmuje państwo w hierachji wartości. Ale nie jest ani ostatecznem ani najwyższem wogóle. Na szczycie wartości stoi Pan Bóg, a Jego prawo przyrodzone i chrześcijańskie stanowi podłoże dla działalności ludzi i instytucyj. Przeto, jak państwo nie jest celem ostatecznym, celem samym w sobie, choć jest słusznym celem w swoim zakresie, na swoim terenie, tak samo ustawy i sposób rządzenia nie mogą stać w sprzeczności z prawem przyrodzonem i objawionem ani uświęcać wszelkich metod i środków działania, w szczególności nie mogą ograniczać praw Kościoła, krępować jego działalności apostolskiej, duszpasterskiej.

Wychowanie państwowe powinno wychowywać w tem przekonaniu, że prawo moralne ma przewagę nad wszystkiem.

Władze centralne nieraz w tym duchu składają deklaracje. Minister W. R. i O. P. p. J. Jędrzejewicz mówił w komisji budżetowej Sejmu: „Naczelnem dobrem społeczeństwa jest państwo. Rzeczą najważniejszą jest interes państwowy i wszystkie inne

muszą się mu podporządkować" (Gazeta Polska z 24 stycz. b. r.), a w komisji Senatu: „W wychowaniu państwowem wysuwa się na czoło określenie obowiązków obywatela względem państwa i na to zwracamy największą uwagę. Jest oczywiste, że prowadzone przez nas wychowanie państwowe pozostawia pełną wolność rozwoju jednostki, a tembardziej nie wkracza w dziedziny wyznaniowe. W wychowaniu państwowem trzeba mówić przedewszystkiem nie o prawach, lecz o obowiązkach względem państwa, opartych o zasady, wytworzone u nas na podłożu etyki chrześcijańskiej (tamże z dn. 10 lutego 1933 r.). Jeszcze silniej na posiedzeniu Senatu w dn. 25 lutego 1933 r.: „Podkreślałem już niejednokrotnie, jak dalece wychowanie religijne stanowi w mojem pojęciu integralną część całości wychowania. Twierdzę, że wychowanie dziecka bez elementów religijnych zubożyłoby go niesłychanie i współczesne życie w tych walorach głęboko ludzkich, które wychowanie religijne jaknajbardziej rozwija, bez tego wychowania nie dałoby się pomyśleć" (Gazeta Polska z 27 lutego b. r.).

Ale są i inne sformułowania wychowania państwowego, mniej szczęśliwe, nawet zupełnie błędne, np. przewodniczącej oświatowej komisji Sejmu, posł. Jaworskiej: „Rząd dusz młodzieży musi należeć do ministra, który pragnie wychować ją w kulcie dla państwa" (tamże z dn. 25 stycznia b. r.). Rząd dusz należy przedewszystkiem do rodziny i Kościoła, które dają podstawy moralne dla prywatnego i publicznego życia. Kult dla państwa? Państwo nie jest bóstwem, i choć pod pewnym względem ma przewagę nad jednostką, jako członkiem całości, potrzebnej dla jej istnienia i doskonalenia, jednak ostatecznie i państwo, i naród, i inne zrzeszenia są dla człowieka, są środkiem ku temu, aby człowiek, jako rozumna i nieśmiertelna osoba, spełnił swe zadania, osiągnął doskonałość ludzką i chrześcijańską, zbawił się.

Co więcej, zdarzają się, zwłaszcza na niższych stopniach hierarchji urzędniczej, czyny, które nie pozostają w zgodzie z deklaracjami władz centralnych, głównie dlatego, że wielu urzędników, zwłaszcza administracyjnych i oświatowych, daje upust swoim indyferentnym lub antyreligijnym nastrojom. Często się

też wymienia osoby, którym robi się zarzut, że należą do organizacyj katolickich.

Wychowanie państwowe, dbając o przyzwyczajenie do służby dla państwa, musi również wyrobić przekonanie, że podstawą tej służby jest moralne prawo przyrodzone i objawione. Władze centralne powinny pod tym względem przeprowadzić konsekwentniejszą kontrolę względem urzędów podwładnych.

Wychowanie państwowe musi utrzymać prymat wartości religijnych i moralnych. Tutaj znowu należy podkreślić znaczenie obyczaju i opinji publicznej. Nawet przy dobrej woli władz centralnych i dobrych ustawach urzędnicy mogą szerzyć indyferentyzm religijny i laicyzm, o ile się temu nie sprzeciwi opinja katolicka (a nie partyjno katolicka lub konjunkturalno katolicka).

Stworzenie takiej opinji katolickiej, opartej na prawie przyrodzonem i objawionem, mającej na celu jedynie dobro moralne, a nie te lub inne korzyści partykularne, zmienne, danej grupy lub klasy, oraz wyrobienie obywateli o sumieniu katolickiem, jest zadaniem Akcji Katolickiej i należących do niej zrzeszeń.

VII. Wychowanie państwowe powinno upowszechnić i utrwalić miłość własnego Państwa Polskiego i dumę z niego.

Czy to potrzebne? Nie zanikł jeszcze typ chłopa cesarskiego. Wielu inteligentów źle się czuje w Państwie Polskiem, nawet w prasie i w parlamencie daje temu wyraz, wychwalając ustawodawstwo zaborcze dla pognębienia polskiego, wspomina dostatnie życie w państwach zaborczych i żałuje, że tam wyjechać nie może. Są pisarze, którzy z lubością przytaczają to wszystko, co w prasie zagranicznej pisze się złego o Polsce, a przemilczają co się pisze dobrego. Mają zamiłowanie w biczowaniu nas przez obcych, zamiast im powiedzieć — ręce precz. Są wypadki, że przesyła się do pism lub działaczy zagranicznych wiadomości, nieprzychylne dla Polski, a potem przedrukowuje się je jako głos zagraniczny. Wśród grup niepolskich istnieją dążności odśrodkowe lub wprost wrogie dla Państwa Polskiego.

Trudno zaprzeczyć, że Państwo Polskie nie jest idealne. Ale które państwo jest idealne? Państwo Polskie ma wielkie

wartości, najpierw dlatego że jest, a powtóre dlatego, że spełnia, raz lepiej, raz gorzej, swe zadanie jako państwa, wyrosłego na podłożu moralności katolickiej. Czem jest samo istnienie Państwa Polskiego dla religji i moralności chrześcijańskiej, można się przekonać, gdy się pomyśli, jakąby była rzeczywistość, gdyby na naszej ziemi rządzili rosjanie lub niemcy.

VIII. Katoliccy inteligenci i działacze w Polsce są rozbici. Dzieli ich również problemat „wychowania państwowego" i „wychowania narodowego". Ale rozdział na tem tle jest im narzucony z zewnątrz. Zagadnienie „wychowania państwowego" i „wychowania narodowego" nie powstało, jako prąd z czystych źródeł etyki przyrodzonej i objawionej. Obie te doktryny zawierają w sobie obok pierwiastków dodatnich jednostronne i błędne. Katolicy powinni im nadać zdrowy sens, w szczególności szerzyć zasady, które oddawna są ustalone w moralności przyrodzonej i chrześcijańskiej. Tam zaś, gdzie nowe zjawiska powodują powstanie nowych zagadnień, gdzie chodzi o ocenę faktów, katolicy muszą dobrze odróżnić dziedzinę ustaloną, in necessariis unitas, od dziedziny „pozamoralnej", wolnej, dopuszczającej różne rozwiązania, in dubiis libertas, w szczególności swego stanowiska partykularnego, ale przez moralność dopuszczalnego, nie mogą podawać jako katolickiego, powszechnego i obowiązkowego. To się przyczyni do stworzenia jedności.

Z KRONIKI Z. P. I. K.

W sprawie pielgrzymki polskiej inteligencji do Rzymu donosimy, że wszelką korespondencję należy kierować do Z. P. I. K. w Warszawie, Senatorska 31 (sekretarjat „Akcji Katolickiej").

Redaktor i Wydawca: **X. A. Szymański.**

DRUKARNIA PAŃSTWOWA LUBLIN.